



الإنسان والأخلاق والمجتمع

تأليف
جون كارل فلوجل

مترجمه
أمين مرسى قنديل

راجعه
دكتور سعد الغزالي

مكتبة الطباعة والنشر
دار الفكر العربي

الإلف كتاب ٦٢٨

الإنسان والأخلاق والمجتمع

بإشراف
الإدارة العامة للثقافة
بوزارة التعليم العالي

تصدر هذه السلسلة بمعاونة

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الإنسان والأخلاق والمجتمع

الجزء الثاني

تأليف
جون كارل فلوغل

رأبفء
أمفن مرسى قنففل

مترجمه
دكتور سعد الفزاف

الناشر
دار الففكر العربف

١٩٦٦

هذه ترجمة كتاب : Men, Morals, and Society
(A Psycho — Analytical Study)

J. C. Flugel

تأليف :

مطبعة المدني
١٨ شارع العباسية

المقدمة (١)

المحرمات ونظائرها

وظائف المحرمات ، وطبيعتها السيكولوجية :

درسنا [في الجزء الأول من هذا الكتاب ، ولا سيما في الفصل التاسع منه] طبيعة الذات العليا ، وتتبعناها فيه حتى أصولها ، بمقدار ما تسمح به معلوماتنا الضئيلة الحاضرة والتي لم تتأكد بعد تمام التأكد . وما زال أمامنا الكثير لتوضيح تأثيرات الذات في وظائف مبادئ الفكر البشرى ، وفي تصرفات الإنسان وأفعاله ، وما زال أمامنا كذا شيء هام نقوله عن علاقاتها بسائر نواحي النفس المختلفة . وهو ما سنحاوله . فتسول تالية . فلندع الفرد جانبا الآن ، بعد أن حاولنا دراسة مشكلة نموه الخلقى الباكر ، ولنعن بما يبدو أنه ، بشكل ما ، المشكلة الاجتماعية الموازية له - وهي مشكلة المحرمات أو « الطابو » .

هذا ، ونعلم المحرمات في المجتمع البشرى (٢) ، تقابل الذات العليا في الفرد من نواح ثلاث رئيسية :

(١) فهمى العامل الأساسى فى الضبط الخلقى .

(١) وهو الفصل العاشر من فصول المؤلف فى الكتاب الأصلى (المترجم) .
(٢) لأنى مدين كل الدين - بشأن جميع الدين يكتبون فى هذا الموضوع - إلى السيد / ج. فريزر [J. G. Frazer] الذى تعد كتبه كثرأ حائلا بالمؤلفات ، ولأنى لأحيل القارىء ، إلى كتبه الثلاثة الآتية بوجه خاص :

(أ) Totemism and Exogamy

(ب) The Golden Bough

(ج) Folklore in the Old Testament

(١.٩ - الإنسان والأخلاق المجتمع)

(٢) وهي بدائية وعتيقة .

(٣) وهي وجدانية نزوعية ، وحدسية ، ومنفصلة عن التفكير الاستدلالي .

وقد يكون لنظام المحرمات هذه وظائف نافعة بل وجوهرية حقاً ، شأنها في ذلك شأن الذات العليا ، ولكن ليس هذا النفع ، في أحسن حالاته ، إلا نتيجة محاولات للتكيف متعثرة ، وغريبة ؛ فهو يعتمد على الوجدان أكثر مما يعتمد على المعرفة ، وهو مجرد من أى استبصار جلي بالوسائل والغايات . أما في أسوأ أحواله وأكثرها غرابة ، فهو (أى النفع) إنما يؤدي بالبشر إلى مخاوف ليست واقعية ، ولا ضرورة لها ، ويفرض قيوداً معجزة على حريتهم في التفكير ، وفي العمل والتصرف . ومع هذا ، وعلى الرغم من وجوه الشبه هذه التي بين الذات العليا والسيكولوجية المحضة ، وبين نظام المحرمات الاجتماعي ، فقد يجد القارئ شيئاً من الراحة ، لو أننا انتقلنا هنا ، لفترة وجيزة ، من العناصر الأخلاقية البدائية التي في الفرد ، إلى ما يقابلها من مظاهر في الجنس البشري عامة . فالمحرمات إنما تؤثر أساساً في أفراد من البشر الراشدين في مجتمع ما ، يؤمنون بها ويؤيدونها . ومن المحتمل أن تبدو لنا تصرفاتهم كلها حتى أغربها ، أقل بعداً ، وصعوبة على الفهم ، بل وأقل تنفيراً من بعض نواحي النمو الطفلي الغريبة ، والخفية نوعاً ما ، التي درسناها في الفصل الأخير من الجزء الأول .. هذا ، ولا يخفى أننا نحن أنفسنا كائنات بشرية ناضجة ، وقد نشعر بأننا لا يفصلنا عن مواقف غيرنا من الذين يراعونها (مهما كانت هذه المواقف غريبة) سوى فاصل صغير ، أصغر مما يفصلنا عن أحداث تاريخنا الطفلي العتيق الذي لم يعد لنا عنه أية ذكريات شخصية على الإطلاق ، مهما كانت غامضة كل الغموض .

والمحرمات التي نحن بصددنا محظورات تتضمن جزاء اجتماعياً ، أو بما فوق الطبيعة ، ينزل بكل من يخالفها . فهي من ناحية تختلف عن القيود

التي يملئها ضمير الفرد على نفسه ، أو تملئها عليه المشاركة الوجدانية ، كما تختلف من ناحية أخرى عن القيود التي تفرضها قوانين العقوبات . فالمحرمات (الطابو) هي الطريقة الخاصة التي تلجأ إليها المجتمعات البدائية لضمان توافق الفرد وتكيفه بالعرف الاجتماعي وإخضاعه له .

وغالباً ما تكون الأفكار المتعلقة بطبيعة الجزاءات الفعلية التي تنطوي عليها مخالفة هذه المحرمات ، غامضة ومتقلبة ، ولكن من الممكن التمييز بين ما يبدو أن يكون مراحل لنموها وتطورها المختلفة . فالمفروض ، عند أكثر المستويات بدائية ، أن يحدث الجزاء بشكل آلي على الفور عقب قيام « المانا » (Mana) بعملها و « المانا » قوة خطيرة كامنة بصورة ما في الأشياء المحرمة - ويمكن الاعتماد عليها في معاقبة من ينتهكون حرمانها أو في القضاء عليهم . فـأشبه ذلك بما يحدث لمن يلسون سلكاً كهربياً حياً ، فهم سيتلقون حتماً صدمة تقتضي عليهم لو تصادف وكان التيار قوياً . ففي هذه المرحلة ، حتمية فيزيقية معينة بما يتعلق بالعملية ، من ذلك النوع الذي يزعمون وجوده في الإجراءات السحرية ؛ فليس ثمة موضع للكلام عن الدافع ، أو الظروف المخففة ، أو درجات الذنب . وإنا لنجد مثلاً كلاسيكياً لذلك في التوراة نفسها في قصة عزة (١) ذلك الذي مد يده لينقذ « تابوت الرب » من السقوط ، وربما كان تصرفه هذا مجرد استجابة طبيعية ، أو لعله كان رغبة دينية منه ليحمي هذا الشيء المقدس . ولكن هذا لم يعقه من أن يسقط ميتاً على الفور .. وليس ثمة ما يدهشنا هنا ، اللهم إلا تلك المفاجأة القصوى للصدية التي نزلت به - فهناك روايات عديدة في المجتمعات البدائية عن أشخاص ماتوا عقب معرفتهم بأنهم انتهكوا محرمات خطيرة بنية سليمة

(١) العهد القديم (التوراة) - صموئيل الثاني ، الإصحاح السادس - الآية السادسة (المترجم)

ودون علم منهم : مثال ذلك أن يأكلوا طعاماً محرماً ، كذلك الذى تبقى من زعيمهم . والوسيلة الوحيدة للخلاص من تأثير انتهاك المحرمات هذه هي القيام بطقوس تطهير خاصة ، يقوم الاغتسال فيها بدور رئيسى عادة . ويشير استخدام هذه الرمزية - التي كثيراً ما تطبق في العالم كله ، لا على دنس مائى فحسب ، بل على دنس أنشلاقى أيضاً . فهي تشير إلى وجود إثم ، وإلى إحساس خلقى ، حتى عند هذا المسترعى على الرغم من أن الجزاءات ما زالت تعتبر عادة فيزيقية في طبيعتها .

وعنده مستوى أعلى من ذلك نوعاً ما ، تحمل الإسمائية (Animism) محل السحر . فالزعوم ، أن الجزاءات المتسلطة بالمحرمات ترتبها أو شياءاين ، تشور غضباً كلما تعدى أحد على هذه المحرمات ، وعند مستوى آخر أكثر علواً تحمل الآلهة محل هذه الأرواح أو الالهيات (وهي كائنات خيثة في غالب الأمر) ، ويصبح انتهاك المحرمات من قبل هذه الآلهة ، وللعقاب الذى تنزله بالمذنبين . وبما أن طبيعة هذه الالهيات ، سواء كانت شيطانية أو إلهية ، دايمة سيكولوجية أكثر منها فزيقية ، فإن شيئاً من صرامة هذه الجزاءات المتعلقة بالمحرمات ومن حتميتها يضع عادة عند هذه المستويات العليا ، ويمكن تفادى الجزاءات نفسها إلى حد ما ، أو تخفيفها ، بوسائل ترتضيها الأرواح ، ، مثل التوبة ، أو الشفاعة أو التضحية ، التي صار لها على مر الزمان دور كبير في شمائر الديانات العليا .

وعند مستوى أعلى مما سبق كله ، تختفى حتى هذه الجزاءات الدينية . ويقتصر العقاب المترتب على انتهاك المحرمات ، على سخط المجتمع ، أو تدخله الفعلى في الأمر . وعند هذه المستويات نجد نظائر المحرمات البدائية ، في عدد من المعتقدات والاتجاهات ، والعادات - كالحجرات والعرف وآداب السلوك ، فتندمج في ضمير الفرد من ناحية ، وفي القوانين المسطورة من ناحية أخرى ، حتى ليكن أن يقال : إن المحرمات قد نمايزت حتى شملت

كل درجات الأخلاق ، بالشئ الذي توجد به في المجتمعات المتحضرة .
ومهما يكن من أمر فنأذو ما تختفي كل صفات المحرمات البدائية ، وبخاصة
افتقارها إلى الأسس المعقولة ، وإلى ما تنطوي عليه من الإيذان بالمشهور
والإخطار ، إذ إن بعض عناصر المأنا ، تظل عادة كى تذكرنا بالأصول
الاجتماعية البدائية لهذه القائمة الطويلة من المحرمات ، مما ينبغي أن يعمل
أولا بعمل ، في أى مجتمع بعينه ، بما في ذلك المجتمع الذى نعيش
فيه نفسه .

المحرمات عند الشعوب البدائية

المحرمات البدائية نفسها أنواع عدة ، ويمكن تصنيفها بطرق شتى :

فمنها ما يتعلق أساساً بالأفعال ، مثل التعامل مع الغرباء أو الأكل
أو الشرب في أوقات وأماكن ممنوعة ، ومشاهدة طقوس سرية أو ممارسة
اتصال جنسى غير مشروع . ومنها ما يتعلق بالأشخاص ، مثل الزعماء
أو الملوك أو الكهنة أو رجال الطب أو الأقارب أو الجنود المخاريين
أو صيادى الوحش أو صيادى السمك أو القتل ، أو المراهقين ، أو النساء
خلال أيام الحيض وفترة الحمل أو عقب الولادة . ومنها ما يتصل بالأشياء
مثل الدم والأسلحة والخواتم وعقد الحبال ، وعتبات الدور ، والأطعمة
والأواني ، والمواد أو الأشياء التى كانت من قبل أجزاء من جسد بشرى ،
مثل الدم واللحاح والبراز وقلامات الأظافر ، وقصاصات الشعر . ومنها
ما يتعلق بالأسماء والكلمات : مثل أسماء الآلهة ، وأسماء أشخاص معينين ،
وأسماء الأقارب المحرمين ، وأسماء بعض أشياء عادية معينة .

ومن العسير أن نجد وسط هذه الفوضى من المحظورات أى أثر لمبدأ
يمكن أن يثير لنا الطيق ، لقد كان رويدا في كتابه «الطوطمية والمحرمات»

(Totem and Taboo) أول من ألقى ضوءاً مفيداً حقاً على العمليات السيكولوجية التي تنطوي عليها هذه المحرمات ، ولكنه عندما فعل هذا إنما كان يقيم دراسته على تفريق أقامه باحثون سابقون ، وبخاصة فونت (Wundt) وهو ، أن ثمة نوعاً من اتجاه مزدوج إزاء أشياء كثيرة من المحرمات . فهذه الأشياء تعد من ناحية مقدسة ؛ ونجسة . قدرة من ناحية أخرى . . وإن تكن هاتان الصفتان المتناقضتان تناقضاً غريباً تتألبان على جعل الشيء خطراً ، ومصدراً للخوف ، وقد رأى فرويد ، بلمحة من لمحات عبقريته التي تميز بها - رأى تشابهاً بين هذا الموقف المزدوج الذي تنطوي عليه المحرمات ، وبين ذلك الاتجاه المزدوج أيضاً ، أو « الحل الوسط » الذي أصبح واضحاً منذ بداية أبحاث التحليل النفسي ، في كثير من منتجات العقل في الأحلام مثلاً وفي « النكته » ، وبخاصة ، في الأعراض العصائية ، . . فقد أوضح فرويد أن الأعراض العصائية كانت ، في غالب الأمر ، عبارة عن « حل وسط » بين نزعتين متصارعتين متباينتين ، بين رغبة عانت من الكف أو الكبت ، وبين قوة أخلاقية (أو شبه أخلاقية) كابته تعارض هذه الرغبة . ورأى فرويد أن المحرمات ليست سوى صورة اجتماعية لنفس هذا الحل الوسط ، وأن لها أصولها في نمط الصراع الأساسي نفسه . وعلى هذا فالمحرمات لا تعدو أن تكون تعبيراً اجتماعياً عن الصراع ، وهي في صميم طبيعتها متناقضة وجدانياً ، وتتضمن اتجاهاً مزدوجاً من الرغبة والخوف ، ومن الجذب والدفع . صحيح أن العناصر السلبية أو المائعة هي السائدة ، ولكن وراء كل متع رغبة حقيقية أو كامنة بالقوة . فالناس لا يتجشمون مثونة منع أشياء لا يرغب في عملها أحد ، هذا وتبدى المحرمات ، في غلبة النواحي السلبية عليها ، تشابهاً خاصاً لصورة يعيتها من صور العصاب ، هي صورة العصاب المسيطر أو العصاب

القهرى ، وقد وضع فرويد بشيء من التفصيل ذلك التشابه الذى بين هاتين الظاهرتين من ظواهر الصراع العقلى ، إحداهما اجتماعية وبدائية ، والأخرى فردية ، ومرضية ، كما اعتدنا أن نعدّها . ولا يوجد فى هذه الحالة أو فى تلك أدنى دافع معقول كاف ، وإن يكن فى كلتا الحالتين قهر وإجبار من جراء إحساس ملمح بضرورة باطنية ، مع خوف وإثم مقابلين له ، (أو على الأقل مع ضيق) ، إذا ما انتهكت مقتضيات العصاب المسيطر ، أو الشيء المحرم ، بآية طريقة . وثم وجه شبه هام آخر ، (وهو فى هذه الحالة ليس تشابها مع العصاب القهرى فحسب ، بل مع معظم صور العصاب ، وبخاصة صورة المستيريا) ، وهو أن الشيء موضوع الرغبة الأصلية ، وبالتالى موضوع الكف أيضا ، يميل إلى أن يترك مكانه لموضوعات أخرى مرتبطة به أو ترمز له . ويحدث هذا بفضل عملية النقل (الإبدال) العقلية التى تقوم بدور كبير فى الأمراض النفسية ، فى نظر التحليل النفسى ، بل إن لها دورا هاما فى النمو العقلى السوى ، وهذه العملية (ومعها بالطبع المقاومة التى ترجع إلى استمرار فعل الكبت) هى التى تجعل من العسير اكتشاف المعنى الحقيقى للأحلام وللرمزيات والأعراض العصائية والمحرمات ، وهى مسئولة فى الوقت نفسه عن هذا العدد العظيم الممنوع من الرمزيات ، والأعراض ، والأشياء المحرمة . ويبدو أن لدينا هنا تفسيراً جزئياً لجملة الممنوعات هذه التى أشرنا إليها الآن . وأخيراً فإن كلا من المحرمات والعصاب المسيطر قد يودى إلى إجراءات وطقوس بقصد التطهير أو التكفير أو « الفك » (وقد نضيف ، التعويض وفق رأى ميلانى كلاين) . . . وكما سبق أن ذكرنا ، يمكن أن نعوض آثار انتهاك محظور ما بالتضحية المناسبة ، أو بالامتناع عن لذة معينة ، أو بالتطهير ، كما قد يحدث للمتصرين فى معركة فى « لوجيا »^(١) فعليهم أن يعيشوا منعزلين فترة من الزمن ، وأن يتجنبوا مقابلة زوجاتهم

(١) لوجيا (Logea) جزيرة قرب غنيا الجديدة .

أو أحسنه بينهم ، وأن يأكلوا الأطعمة النباتية وحبها ، وألا يلبسوا حتى هذه
 بأيديهم وشيئاً بذلك ما يفرضه المرض بمرض عصائى ، من طقوس
 فردية على نفسه كأن يلتزم نظاماً صارماً فى الاغتسال ، وفى ارتداء ملابسه
 أو خلعيها . . وإذا ما طاف بذهنه شئ فى أنه أدخل بهذا النظام ، أعاد الأمر
 مرة أخرى من البداية . وقد اتضح أن الغرض من ذلك هو « فك » آثار
 الآثار الشريرة التى ينشئ (لا - شعوريا) — أن يكون قد ارتكبها
 أو أغرب ارتكابها . (فهنا أيضا ليس ثمة تفريق واضح بين الأفكار الإجرامية
 والتصرفات المقابلة لها) .

ولو قبلنا رأى فرويد على أنه صحيح فى أساسه ، لوجب أن تتجه المهمة
 الرئيسية فى الدراسة السيكولوجية للمحرمات (الخاصة) إلى الكشف عن
 طبيعة تلك الرغبات الكامنة وراءها ، والتى ترجع النواهي ضدها —
 وإلى طرق اتصال النواهي والاحتفالات بهذه الرغبات . وفى الحالات التى
 كانت « حيل » النقل تقوم بدورها فيها ، فإن هذا قد يتضمن مهمة أخرى ،
 هى تتبع تلك الارتباطات أو الرمزيات المعقدة أحيانا ، والتى عينت بحرى
 عملية النقل . وأخيراً ، فإن علينا فى بعض الأحوال أن ندخل فى حسابنا
 التبريرات أو الأعذار الثانوية التى يمكن أن تكون قد ساندت النواهي . .
 (فى حالة عدم وجود أى استبصار لغرضها الأساسى وهو مقاومة الرغبات
 اللاشعورية) وهذا كله يشبه كثيرا العملية المتضمنة فى فحص التحليل
 النفسى لحالات الأفراد العصائين ، وإن يكن ثمة فارق مهم هنا . فبينما نجد
 أن الفهم الكامل للأعراض فى العصاب قد يتضمن بحثا طويلا لماضى
 حياة الفرد ، فإن ما يجب لخصه فى المحرمات إنما هو التاريخ الاجتماعى ،
 مع ما وراءه من المعتقدات والخرافات والعرف .

وقد حاول فرويد وغيره من علماء التحليل النفسى أن يفسروا عددآ
 من محرمات الشعوب البدائية على هذا النحو ، وسنشير هنا فى إيجاز كبير
 إلى بعض ما انتهوا إليه من نتائج .

(أ) المحرمات . والملوك والعلماء :

ومن أمثال هذه المحرمات الشائعة ، كل الشيوع ، تلك التي تتعلق بالملوك والعلماء . فالملك يعد مصدر خطر ، حتى إن كل من يلبسه من غيرهم ليس لهم الحق في هذا ، أو يلبس أى شيء يخصه ، أو يربط به ، أو يلبس ملابسه أو أواني الشخصية أو طعامه ، يعرض نفسه لأنظار جسام . وفي الوقت عينه ، يحاط تصرف الملك نفسه بالمحرمات ، فعليه أن يراعى نظاما صارما ؛ ويكاد كل شيء يقوم به يجب أن ينفذ بكل أنواع المراسم الواجبة ، فقد لا يسمح له بأن يرى الشمس أو البحر ، أو بأن يلبس الأرض ؛ وقد يراقب نظام طعامه مراقبة صارمة ؛ وعليه أن يجلس على عرشه بلا حراك فترات معينة ، وقد يخضع لقيود جنسية (ومع هذا قد يتعرض حكمه بل حياته للخطر عند ظهور أية بادرة من برادر العجز الجنسي) . والغرض الظاهر من هذه المحرمات هو حمايته وتبجيله ، ومنع « المانا » فيه من أن تؤذى من هم دونه مرتبة . . . ولكن وراء كل دوافع التبجيل هذه ، موقف كامن من العداء والحسد والرغبة في الحد من سطوته . وتتجلى هذه النزعات الأخيرة في المحرمات التي تؤثر في حياة الملك اليومية ، لقد دبرت كلها لتحقيق غرضين : أن تضع حدوداً لتصرفاته ، ولتجديل من حياته حياة ثقيلة عليه ، وراء قناع من حفلات تكريم وطاعة ؛ ومع ذلك ، ذلة في إيداء الملك يضبطها بدورها ، محرمات تفرض على أى نوع من أنواع الاتصال به . ولكن قد يتصادف أن تظهر هذه الرغبة سافرة سريجة ، كما في حالة شهيرة حدثت في سيراليوني (Sierra Leoni) حيث تقضى التقاليد بأن يضرب الملك « علقه » طيبة قبل تنويجه .

(ب) المحرمات والمراهقة :

ويذكرنا هذا المثل الأخير بالممارسات التي تصحب طائفة أخرى من المحرمات ، تلك التي تتعلق بالمراهقين عند « مبادأتهم » أو قبلها . فهنا

أيضاً اتجاه مزدوج . - فالغرض الظاهر من احتفالات « المبادأة » . . .
 وفترة الإعداد التي تسبقها ، إنما هو إعداد الجيل الناشئ لتولي ميزاته .
 البالغين ومسئولياتهم في الحياة ، وأن يستقبلوا في بداية دخولهم حياة
 البالغين ، بما يليق من أبهة ، وحفلات ، وابتهاج . . . والواقع أن مهرجانات
 « المبادأة » متعبة وشاقة ، وبغيضة دائماً ، وبدرجة لا داعي لها في العادة ،
 فوراء ما يبديه الكبار الذين يقومون بهذه الاحتفالات ، من مودة
 ومن رغبة في المساعدة ، يتجلى عنصر العداء صريحاً وأساسه حسد الجيل
 الصاعد^(١) هذا ، وأولئك الذين يؤمنون بميزات البالغين - سواء كانت
 هذه الميزات مما تنطبق على أعضاء المجتمع البالغين جميعاً أو على مجموعة
 صغيرة خاصة منهم - لا يرغبون في أن يمنحوا هذه الميزات لمنافسهم الذين
 هم أصغر منهم سناً إلا بشرط أن يمر هؤلاء الآخرون بمقدار معين من
 القلق والآلم . وظاهر أن حفلات « المبادأة » ليست شائعة في المجتمعات
 البدائية فحسب بل في المجتمعات المتحضرة أيضاً ، فمن بين هذه المهرجانات
 العديدة التي من هذا النوع في مجتمعنا ، الامتحان (وهو أهمها تقريباً
 وطبيعياً أن الامتحانات تنظّمات من السهل علينا أن نجد لها تبريراً عقلياً
 كاملاً ، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون لها مغزى سيكولوجي من النوع
 الذي يعزى إلى حفلات « المبادأة » الأخرى التي ليست معقولة مثلها . .
 فلو تتبعنا أصول الامتحانات الحديثة إلى النظام التي تجري عليها الجامعات
 في العصور الوسطى ، لبدا هذا وإضحاً تماماً^(٢) . . فبين أمثال تلك النظم
 نجد آثاراً لعنف فيزيقي ، وإن كان هذا العنف قد لا يوجه أحياناً إلى
 الشاب نفسه الذي يراد امتحانه (أو مبادأته) بل إلى بديل منه (وذلك

(١) The Reik, The Puberty Rites of Savages 1915 contained in Ritual, 1981

(٢) انظر بحثاً للمؤلف في مجلة International J. of Psychology سنة ١٩٣٩

عنوانه : Initiation Rite and Anxiety Situation

بفضل حيلة « النقل » . وكانت العادة أحيانا في كبردج أن يستأجر صبي ذكي ليتلقى « علة » بالسياط كانت مقدرة أصلا للطالب المرشح للتخرج .. وإذا ما تذكرنا أن كل أمير صغير كان له أحيانا صبي يتلقى الضرب بالسياط الذى كان يستحقه هذا الأمير - استطعنا أن نرى أن الدوافع التى تكمن وراء احتفالات « المبادأة » والمتخرجين ، لا تختلف حقا عن تلك المتعلقة باحتفالات تتويج ملوك « سيراليون » .

(ح) المحرمات .. والموتى :

وتم محرمات أخرى عديدة تتعلق بالموتى وبكل من يرتبطون بهم : مثل المحاربين والقتلة من ناحية ، والأقارب والمعزين من ناحية أخرى . وقد يبدو لأول وهلة أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها تفسيراً وافياً بسهولة لو وضعنا نصب أعيننا أن الموت يعتبر عادة شراً ومصيبة يمكن أن تحل بالبشر ، وأن الشعوب البدائية تعتبر حالة الأموات حالة تعسة .. والحق أن الناس كانوا يظنون أن الموتى يحسدون الأحياء وكانوا يتخيلون أنهم يترددون على هذه الدنيا فى هيئة « أرواح » خبيثة حقودة .. وقد أثار فرويد مسألة ما إن كان هذا الحبس يرجع أساساً إلى ظروف الحياة التعسة المزعومة فيما وراء القبر .. فلم كان حتى الناس الذين يساعدوننا وأحبيناهم ، يصبحون أرواحاً خبيثة بعد الموت ؟ . فهذا يرجع فى رأيه - إلى « الإسقاط » . فالأحياء يققون إزاء من أصبحوا موتى ، موقفاً « متناقضاً » وجدانياً : لقد أحبوهم واحترموهم ، ولكنهم حسدوهم وخافوهم ؛ وفى الوقت نفسه نقموا منهم تلك القيود التى فرضوها .. وقد كانت هذه المشاعر العدائية مكبوتة إلى حد كبير ، ولكن موت الأشخاص الذين نحهم بتناقض وجدانى ، أثار فى الأحياء الشعور بالإثم .. وقد عوّج هذا الإثم بالصاقه بالموتى ؛ وهذا بدوره أثار الخوف من أن الموتى قد يدركون هذا العداء الكامن فيسعون إلى الانتقام . والواقع أن الاتجاه

البداية إزاء الموتى هو نفسه اتجاه الباطل إزاء الجديد ، كما كشفت عنه الدراسات التي تناولناها في الفصل الأخير... الجزء الأول ، عن (الأصول الطفلية للعدوان والذات العليا) . فقد زوت هذه الأرواح الخبيثة بقوى وصفات شريرة ، تذكرنا كثيراً بتلك التي تعزى إلى ما أسميناه « الرموز الرهيبة » التي خلقها خيال الطفل ، وفي كلتا الحالتين تستمد هذه الصفات بطريق « الإسقاط » من العدوان الذاتي لمولاء الذين يخشون الشياطين ، أو تلك الرموز الرهيبة . وتوضح لنا هذه الموازنة بين الحالتين ، قيمة طريقة المقارنة في علم النفس ، إذ إنها تكشف عن أوجه التشابه بين عقلية الطفل ، وبين عقلية الهمجي وتتيح تأييداً كبيراً لصحة النتائج التي توصلت إليها « ميلانى كلاين » فيما أجرتة من بحوث على الأطفال الصغار .

وليس الموتى ، وهؤلاء الذين يرتبطون بهم ، هم الذين يصبحون « محرمات » بل إن أسماءهم نفسها ، غالباً ما تصبح كذلك ، فإذا ما تصادف وكان اسم شخص ميت هو نفسه اسم شيء أو حيوان ، فقد يتجنب هذا الاسم أيضاً ويستبدل به اسم جديد . وشيئاً بهذا أسماء الآلهة والأشياء المقدسة أو الأسماء الدنسة ، فقد تصبح هي الأخرى محرمات كذلك . ومنع استعمال الأسماء هذا يشبه بالطبع ، من وجوه كثيرة ، وجود الأسماء والسكرات المحرمة في بلادنا .

(د) المحرمات .. والطوطمية : (١)

ومن بين المحرمات التي أثار أصلها كثيراً من الاهتمام ، وبخاصة

(١) الطوطم : حيوان أو نبات كانت بعض الجماعات البدائية في أفريقيا وأمريكا موأستراليا تعتقد بأنها تولدت منه فيم في نظرها جدّها الأكر الذي تمنع أن ، لها الذي تتعبه ، ولذلك كانوا يمتنعون عن أكل هذه الحيوانات ، أو قطع هذه النباتات (المترجم) .

منه: أن حاول فرويد تفسير أصولها تلك المتعلقة بالطبيعة: فكل المحرمات التي تقع تحت هذا العنوان تبدو أنها تنهى الأمر إلى طائفتين رئيسيتين:

طائفة تمار قتل الحيوان الطوطمي وأكله؛ وأخرى تمنع أنواعاً معينة من الزواج بالقبائل (وإن تكن أنواعاً بالغة الاختلاف)، ويرى أن طائفتين هاتين لا يلاحظ كثيرون من علماء «الإنسان» فرويدا، ضارباً بحرج الزواج من الأقارب، ما دام كلا النظامين ينسبهما من كثير من أجزائه إلى الطبيعة، وإن تكن الصلة الفعلية بين طائفتين هاتين وطبيعة والقبائل من يحرم الزواج منها، قد اختلفت كثيراً. ولكن إن تأخر، رتبنا أن تأخر، وقد حاولت نظرية فرويد أن تشرح طائفتين هاتين كلتا طائفتين هاتين الرغبات التي تنبأى عليها طبقاً إلى الطبيعة الاجتماعية (التي هي منسوبة «تعايشها»)، وهو يرى أن هاتين الطائفتين الرئيسيتين ليستا ذاتاً، سيهما سوى الخواص الإدارية للميول التي اكتشفت من قبل أن طائفتين هاتين عقدة أوديب، ولا ينبغي أن هذه العقدة تنبئ عن رغبة الإنسان في قتل أبيه (أي أن يقتله) وأن يأخذ مكان والده مع أمه (أي أن يتنسخ عنها).

رأى فرويد أن الحيوان الطوطمي يمثل رغبة للآباء أو الحقد، وهي رابطة إلى حياء فرويد نتيجة لدوره في مشكلة خوف الطفل من حيوان، وإن يكن هذا الخوف من أداة مخفية عن علم «الإنسان»، فإن الجزء الأول من المحرمات الطوطمية يمثل تحريماً للتناحية الأولى من عقدة أوديب، أي قتل الأب، بينما يمثل الجزء الثاني من المحرمات (أي الإصرار على الزواج من غير الأقارب) الكف عن الزنا بالأقارب. بأسرهم الزواج منهم، ومع الأم آخر الأمر. وليس هنا مجال الدخول في المناقشات، وفي النقدين اللذين أثارتها نظرية فرويد هذه، فحسبنا أن نشير

إلى أن النظرية ، إلى الحد الذي قبلت به بوجه عام ، تشرح في الواقع شرحاً كافياً كلا من التحريمين الطوطيين العظميين في ضوء رغبات مكبوتة ، من نوع شائع أو عالمي ، وإن يكن علينا طبعاً عند معالجة الصور الخاصة للمحرّمات في أية حضارة بدائية أن ندخل في حسابنا عدداً من العوامل الاجتماعية والتاريخية التي تتميز بها تلك الحضارة ، والتي قد لا توجد في غيرها : فمثلاً أشار كثيرون إلى أن ظروف المجتمعات التي تنتسب للآم - تختلف في نواح ذات مغزى كبير عن تلك السائدة في حضارتنا التي ينتسب فيها النسل إلى الآباء .

هـ - المحرمات .. والولادة :

وثمة مجموعة أخرى من المحرمات أغرب من سواها ، من بعض الوجوه ، شائعة الحدوث أيضاً - تلك هي المتعلقة بعادة « الكوفاد » (Couvade) التي فيها تطبق المحرمات والحفلات التعويضية ، على والد الطفل الحديث الولادة . ففي الصور السكاملة من الكوفاد هذا ، يتظاهر الوالد خلال قيام الأم بعملية الوضع ، بأنه يتألم أيضاً من المخاض ؛ وعليه أن يرقد بعد الولادة فترة ما ، وأن يبتعد عن الطفل . وإذا ما ألح المرء منا على البدائيين أنفسهم أن يشرحوا هذه العادة ، أكدوا أنها تخفف من آلام الأم ، وأنها تمنع أذى قد يحيق بالطفل . والجزء الأول من هذا الكلام سهل الفهم ، إذا حسبنا حساباً لعقيدة إمكان انتقال الألم انتقالاً سحرياً . فيتحمل الأب جزءاً من آلام الأم عند المخاض ؛ ولكن يتعذر علينا أن نرى السبب في أن مثل هذه الخطوات قد تفيد الطفل . وعلى أية حال فقد أوضح لنا « رايك »^(١) أن الغرض من هذه العادة كلها يزداد وضوحاً بظرفنا أن وراء كل الدوافع المزعومة (وهي مساعدة الأم والطفل)

توجد دوافع لاشعورية من النوع المضاد لها تماماً . فموقف الأم الخطر يستدعي كل العداء الكامن تجاهها ، شأنها في ذلك أن احتمال موت أى شخص يعنينا - الأب مثلاً - فيبدو أنه يثير فينا أفكاراً عما قد نربحه وما قد نخسره أيضاً بموته . . . وهى أفكار من المحتمل أن تعانى كبتاً وإنكاراً شديدين فى حالة شخص محبوب . وأكثر من هذا ، فإن هذا العداء ليس هو فحسب ذلك الذى تستحقه بوصفها الطبيعى ، ولكن يزيده أنها تأتى إلى الوجود بمنافس أو وريث - وعلى هذا فالرغبة فى مساعدتها عن طريق الإسهام السحري فى آلام مخاضها إنما هى من قبيل « تكوين رجوع عكسى » ضد رغبتها فى أن تموت أو تقاسى الآلام ، ومن المحتمل أيضاً (من بين أشياء أخرى) أنه عقاب يصبه المرء على نفسه من أجل الإثم الذى أثاره وجود الرغبات العدوانية ؛ وبمعنى آخر ، إنه مثال للنميسية (أى العدوان الموجه ضد الذات) . ولستنا نجد هنا أيضاً ، كما نجده فى حالات أخرى ، أن الكراهية الموجهة إلى موضوع العدوان الأسمى ، غالباً ما تجد لها منفذاً للتعبير عن نفسها ، وتتجلى فى أشياء كثيرة مزعجة وبغيضة ، يمكن أن توجه إلى الأم الوالدة بين هؤلاء الذين يمارسون « الكوفاد » ، كما يحدث عندما تتعرض الوالدة لمحنة المبارزة بالسيف غرق جسدها ، أو لإطلاق البنادق على مقربة منها ، أو اختناقها بالدخان ، أو شيها بالنار ، أو ضربها بالعصى - وكلها يقوم بها البدائيون فى الظاهر بحسن نية . كى يتردوا الأرواح الخبيثة التى يزعمون أنها تطاردها ، وبعد الولادة تنتقل مشاعر الأب العدائية إلى الطفل إلى حد كبير ، وعندئذ فإن الخمول المفروض عليه ، بالتزام الرقاد قد يحفظه من الإغراء . . . وهكذا كان تأويل هذه العادة بأنها تمنع الأذى من أن يحق بالطفل ، تأويلاً صحيحاً ، لو أننا راعينا البواعث العدائية اللاشعورية نحو حبيبنا لها حسابها .

(و) عتبات الدور... وما ترمز إليه :

والمثل الأخير للحرمان البدائية الذي تذكره هنا ، شار يترقب على المعنى الرمزي للشئ المحرم .. ففي كثير من أقطاب العالم تطبق حرمانات معينة على عتبات الدور (١) وبخاصة على عتبات المآثر أو المآثر (والمآثر) مثل كوخ الزعيم ، أو قصر الملك أو مريد من المآثر (والمآثر) يتذكر إشارة الشهادة لتقديم إلى الجريمة الجنسية في تلك العتبات على ما يبدو في أورشليم - وقد يذكر أيضاً أن الحرائر التي تسمى عتبات الدور ما زالت موجودة بهذا : مثل ذلك : أن العتبات التي تحمل فرق عتبات الدار ، أو أن خطأ شيئاً أو حسناً قد يلاحظ في تلك العتبات عتبات الدار في يوم رأس السنة) . هذا ، وترمز إلى التحليل النفسي لاستبدال الزمر الرمزية ، والدلائل الاقترابية التي التقاة من أماكن مختلفة ما - توضح لنا استخدام الإيضاح ، أن من عتبات الدور مستمد من كونها ترمز إلى مدخل الرحم . وكما أن العتبات أو المعبد أو القصر قد يمثل الأم (أو أمي امرأة قد تكون ، بمعنى ما بديلة عن الأم) فكذلك تمثل مداخل هذه العتبات الاقتراب من رحم الأم (أي من المآثر) فأى استباحة لعتبات الدور تدل على أن تعتبر لا شعورياً استباحة جنسية . واستباحة للآم - من الأمر ، ولكنها على أي حال ، تعد استباحة لامرأة محرمة . وهذا أيضاً يكشف التحريم من أن كف للرغبة ، وهذا يبدو محتملاً أن أشياء أخرى كثيرة (وقد يشار إليها على الفور أشياء مثل المسامير أو المآثر أو عقد الحبال) قد اكتسبت تحريمها بفضل قيمة رمزية ، تقف بسببها بدلاً عن شيء آخر يكون بلايحيته أكثر استهدافاً لل منع والتعريم .

(١) Theodor Reik, Der Toten, Imago, 1919 G. Reik, Die Bedeutung des Überschreitens Zeitschrift für Psychoanalyse, 1920

المحرمات في المجتمعات المتمدنية

سبق أن أوضحنا أنه يجب أن نبحث عن بدائل المحرمات البدائية في اتجاهات شتى .. فأولاً : إن المحرمات ، من حيث هي نظام اجتماعي بدائي تحد من حرية التصرف ، وغالباً ما يكون ذلك بطريقة لا مبرر لها قد تفقد شيئاً من أهميتها مع تقدم الحضارة .. ذلك لأن ذات الفرد العليا تحل محلها في أداء وظيفتها إلى حد كبير . وهذا بدوره يرجع أغلبه إلى أن المجتمع المتحضر أقل تجانساً من المجتمع البدائي ؛ فهو أكثر منه تنوعاً في الأهداف والمثل والعادات والتقاليد . وقد أكد لنا بعض علماء الإنسان وعلماء الحيوان وعلماء النفس (١) أن هذا التنوع لابد أن يعرض الفرد الناشئ ، لتأثيرات متضاربة ، لا يتعرض لها الصغار من أعضاء المجتمعات البدائية ؛ ومن ثم كان تعرض المتحضرين الكبير للصراع العقلي ، ولما يتبعه من عصاب ، وقد لا نعدو الحق إن قلنا إن عصاب الفرد هو الثمن الذي كان على المجتمع أن يدفعه مقابل هذا التنوع الكثير في الأفكار ، وفي النظرة العامة إلى الحياة التي تتميز بها المدنية . ويمكن اعتبار « عصاب الفرد » بصفة عامة (كما أوضح فرويد) والعصاب المسيطر بصفة خاصة ، نظائر للمحرمات في مجتمعاتنا ، لأن كبت الرغبة عامل جوهري في العصاب ، وقد حل الكبت الفردي في حياتنا محل الدور الذي كانت تقوم به المحرمات في الثقافات البدائية . ولكن ، حتى إن لم يكن الفرد عصائياً ، ولا ممن يشوهون الواقع ، أو كان ممن يخضعون لقيود لا ضرورة لها ولا مبرر ، أو ممن يتكبدون إقامة حفلات تكفيرية ثقيلة من النوع الذي يصحب المحرمات والعصاب المسيطر (والقليل منا يصلون إلى هذه الدرجة

Margaret Mead. Coming of Age in Samoa, 1928

(١)

K' Mannheim, The Diagnosis of our Time, 1948

K. Horney, The neurotic Personality of our Time, 1937

(١٢) الإنسان والأخلاق والمجتمع

من الواقعية) — حتى وإن لم يكن الفرد من هؤلاء جميعاً ، لوجب عليه أن يعتمد على ضميره هو كي يمنع نفسه من القيام بتصرفات اجتماعية قد تدفعه غرائزه ورغباته إلى ارتكابها . وعلى هذا يصح لنا أن نقول إن ذلك التقيد المعقول الذي يفرضه الفرد على نفسه لا يعدو أن يكون بديلاً آخر من المحرمات .

القوانين : ولما كانت الحاجة إلى أمثال هذه « القيود المعقولة » عامة في كل أفراد المجتمع المتمدين ، وكانت قدرة الفرد على ممارستها من تلقاء نفسه وحده ، ناقصة كل النقص في غالب الأمر ، فقد وضع المجتمع لبعضها البعض قوانين أدبجها في قوانينه العامة ، ثم فرض جزاءات على من يخرج على هذه القوانين .. ومن الممكن ، كما يرى « رنيارد وست » (١) في كتاب حديث له ، أن يعتبر القانون تنظيماً اجتماعياً يهدف إلى تقوية ضمائرنا الفردية ، ويحبرنا على أن نرتقي إلى المعايير التي ندرك ، في لحظات تسامينا الخلق ، أنه من الواجب علينا اتباعها . ويصدق مثل هذا الرأي ، نظرياً على الأقل ، على المجتمع الديمقراطي ، وإن كان علينا أن ندرك أنه ، حتى في ظل خير نظم الحكم الدستوري التي وضعت إلى الآن ، وفي أكثر الجماعات تربية وتقدماً — ندرك أن للقانون قصوراً ذاتياً معيناً ، وعلى هذا قد يفشل — في التفصيلات على الأقل — في أن يكون منسجماً مع ما قد يعتبره المفكرون التقدميون في هذه الجماعات ، أخلاقياً ومعقولاً حقاً .. وعلى الجملة فالقوانين المعمول بها في إنجلترا ضد قيادة السيارات بصورة خطيرة ، أو ضد القتل أو السرقة أو التزوير ، وكل أنواع العنف ، تعتبر معقولة . ومتضمنة ضمير الفرد . ومع ذلك فثم قوانين أخرى ، مثل تلك التي تعنى « بالتجديف » تثير في الوقت الحاضر كثيراً من الريبة والمخاوف بين أكثر الجماعات تقدماً وميلاً إلى اليسار ، ويرى مثل هؤلاء الناس أن هذه

القوانين تبدو أبعد شيء عن المعقول، وأنها تحمل آثاراً واضحة كل الوضوح لأصل من ماضٍ قصي انتهى زمنه، بل الواقع أن عنصراً من المحرمات البدائية قد شابها، ولكن، سواء بدا أى قانون بعينه معقولاً، أو غير معقول، فالقانون بوجه عام يجب أن يعد تنظيمًا اجتماعيًا هاماً يؤدي وظائف المحرمات البدائية، مع زيادة عظيمة في رعاية المعقول.

وفي كل مجتمع متحضر عدد من البدائل الأخرى للمحرمات، لايسهل تصنيفها، ولعل أيسر طريق لدراستها أن نميز بين أربع طبقات منها: القانون الإلهي، والخرافات، والعرف، وآداب السلوك، وإن تسكن ثمة حالات تقع عند حدود هذه، فتجعلها معقدة بعض التعقيد. وأكثر من هذا فإننا نستطيع أن نميز في كل قسم منها بين محظورات سلوكية وبين أخرى لغوية، أى بين قيود تفرض على الأفعال، وأخرى على الألفاظ والعبارات. ونستطيع طبعاً، أن نحاول تصنيف المحرمات وفق طبيعة الأشياء أو الأفعال أو النيات التي ترجع إليها، وإن كانت تبقى بعد أن نستنفد عدة موضوعات واضحة معينة، مثل الموضوعات الاجتماعية والجنسية والدينية - تبقى بقية يصعب تصنيفها.

القانون الإلهي: ويختلف القانون الإلهي عن القانون الوضعي في أنه:

أولاً - لايسرى إلا على هؤلاء الذين يؤمنون بديانة معينة، ويمارسونها فعلاً (اللهم إلا إلى الحسد الذي تدج فيه قواعد تلك الديانة في قوانين الدولة، مثل القوانين القائمة في إنجلترا ضد التجديف أو العمل أيام الأحاد، وإن تكن هذه القوانين قليلة الاستعمال).

ثانياً - في أن الجزاءات هنا هي سخط إلهي أو لوم كنسي، وأكثر منهما جزاءات نظمها الدولة رعاية للعدالة. وحتى منذ عشر سنوات أو عشرين خلت، كانت المحرمات الدينية على العمل واللعب في أيام الأحاد تفرض قيوداً شديدة على القيام بكل نوع من أنواع النشاط المفيد،

والممتع في اليوم الوحيد من أيام الأسبوع الذي يكون فيه لدى معظم الناس الوقت للقيام بها . وما زالت هذه القيود ، حتى اليوم ، تجعل من يوم الأحد مناسبة لسأم ، لا ضرورة له . وليس معنى هذا أن نقول إنه لا يمكن أن توجد أسباب دنيوية قوية تبرر الحاجة إلى يوم الراحة من العمل العادي ، بل وتبرر حتى الحاجة إلى فترة تخصص للتعب والتأمل في مشكلات أسى من تلك التي تشغلنا في مهتنا اليومية ، واسكن مادام ثمة جو من التحريم الديني يغشى مشكلة موضوع « مراعاة يوم الرب » فسيظل من العسير أن نعالج الموضوع معالجة نزيهة بعيدة عن الأغراض ، وأن نرى أين تندمج الشروط التي تضمن الراحة المعقولة في تلك التي تفرض قيوداً لم تعد الغالبية تراها معقولة أو جديرة بالمراعاة .

وتم أمثلة لمحرّمات أخرى ذات الصبغة الدينية ، كالقيود على الطعام في أيام الصيام ، ومنع دخول النساء الكنيسة دون غطاء على رؤوسهن ، حتى ولو لم يكن أكثر من منديل وقد أزيل حديثاً ؛ هذا وتمثل حالة فرض قيود على الطعام في الصيام نمطاً ذائع الانتشار من أنماط مجاهدة النفس والتعشف ، يمارس في كثير من الأقطار ، في كل مرحلة من مراحل الحضارة تقريباً . ويبدو أنه استمد أصوله من النوع الأول من التحريمين الكبيرين أي من قتل الحيوان الطوطى وأكله . وقد أثار تحريم دخول النساء الكنائس مكشوقات الرؤوس — وهو أمر تافه في حد ذاته — شعوراً واهتماماً لأنه يعتبر ، بوجه عام ، أنه يشير إلى أن منظر رأس المرأة لا يرضى إلا بطريقة أو بأخرى ، (بل وكذلك سائر جسدها إذا كان جزء كبير منه عارياً) . ولا يعدر هذا الرأي الأخير أن يكون مثلاً للمحرّمات الخاصة بالعديدة المتعلقة بالنساء ، والتي كان معمولاً بها منذ أقدم العصور . فقد كان ثمة نزوع مستمر إلى اعتبار النساء إما نماذج للطهارة وإما منبعاً خطيراً للدنس ؛ وكن يوضعن في أحد هذين التصنيفين أو في الأخيرة ، وفقاً للمركز والظروف ، والمناسبات ، ولكن الجدير بالملاحظة .

أن محرمات صارمة قد فرضتها الشعوب البدائية ، وإلى حد ما ، الشعوب المتحضرة كذلك ، على النساء في فترة الوظيفتين الفسيولوجيتين الخاصتين (١) الحيض والولادة . . وكل منهما يستلزم طقوساً تطهيرية تعقبها . وقد انحطت المحرمات الخاصة بالحيض عند الإنجليز في غالب الأمر إلى خرافات (كثيرأ ما تبرر باسم الصحة) ولكن الديانة المسيحية لا تزال تحمل آثار ضرورة التطهير هذه ؛ مثال ذلك ذهاب النساء إلى الكنيسة لتلقيام بطقوس تعرف عند الإنجليز بأنها (Churching of Women) وذلك لتقديم الشكر بعد الولادة ، والتي كانت في الواقع تسمى أصلاً تطهير النساء (Purification of Women) .

الخرافات (٢) :

أما عن خرافاتنا ، فيبدو أننا قد انتكسنا في كثير من الأحوال ، من حالة « الروحية » والديانات ، إلى حالة السحر و « المانا » . . فليس سنخط الله ذلك الذي نخشى . . بل نخشى تلك القوى الغامضة التي لا أسماء لها ، وإن تكن كتيبة مشثومة تجلب « النحس » . فإلى الحد الذي يظن الناس أن « الروحية » لا تزال تمارس نشاطها المزهوم ، فإن هذه القوى تكون شيطانية أو أرواحاً خبيثة أكثر منها إلهية . كما يتمثل في خرافة الجرملين (Gremlins) (وهم الشياطين الذين يزعم الطيارون أنهم يحدثون

(١) فيما يتعلق بالمحظورات المفروضة على فترة حيض المرأة من أهمية سبكيولوجية بالغة ، انظر بحث دالي (C. D. Daly) الذي عنوانه : The Role of Menstruation in Human Phylogensis and Ontogenesis في مجلة علم النفس الدولية (١٩٤٤) وبمؤثا أخرى سابقة عليه .

(٢) فيما يلي من هذا الفصل أحيل القارىء إلى كتابين صغيرين ولكنهما مهمين ، في سلسلة كتب (Today & To - Morrow) أولهما (Lars porsena) تأليف روبرت - جريفز (Robert Graves) سنة ١٩٢٧ . وثانيهما (It isn't Done) تأليف أرسبوله - هلايل (Archibald Lyall) سنة ١٩٣٠ .

عطلا في آلات الطائرة) . هذا ، والكثير من خرافاتنا قديم موغل في القدم ، وإن تكن ثم خرافات كثيرة جديدة تظهر باستمرار ، وبخاصة بين هؤلاء الذين يتعرضون لمخاطر عظيمة عديدة مثل البحارة والطيارين والمقارمين . . . وتختلف الخرافات عن البدائل الأخرى للمحرمات ، في أن تحدى الخرافات لا يثير إلا سخطا اجتماعيا ضئيلا نسبيا ، إذ أنها تعتبر خطوة أكثر منها مجافية للخلق السليم . وعلى كل ، فكما هي الحال في انتهاك « المحرمات » الأخرى فإن هذا الخطر يمكن تمحيصه أحيانا بإجراءات سحرية مناسبة ، كما في تلك الحيل العديدة المستعملة في توقي العين ، وفي عملية « لمس الخشب » المألوفة أو بذكر كلمة Unberufen في البلدان التي تتكلم الألمانية ، وهذا وتشير أولى هذه الخرافات وأحدثها إلى أصل في المعتقدات (الروحية) التي كادت أن تختفي في العالم الغربي ، مختلفة وراها هالة رقيقة من السحر . . . وعلى كل فإن كثيراً من الناس لا يعترفون بأي إيمان جدي بالخرافات ، ومع ذلك يشعرون بشيء من القلق الروحي إذا ما أغفلت هذه الإجراءات السحرية . . فهذه الحقيقة تفسر لنا كلا من سيطرة القوى السيكولوجية التي تنطوي عليها المحرمات - وهي أحد حصونها الحريزة الأخيرة - والتشابه السيكولوجي الجوهري بين المحرمات وبين العصاب القهري ، الذي فيه يشعر المريض أيضا بتوتر وانزعاج إذا لم تنفذ مراسم القمر .

العرف وآداب السلوك : إن طائفتي بدائل المحرمات الباقيتين - وهما العرف ، وآداب السلوك ، لا يقيس التفريق بينهما بنفس السهولة التي أمكننا بها أن نميز الطوائف والأنواع الأخرى بعضها عن بعض . ومع هذا فالجزء في كل منهما يأتي مما يبيده المجتمع من استهجان أو ازدراء . وهما في هذا يختلفان اختلافاً كبيراً عن الخرافات ولكن الاستهجان الاجتماعي لا يكون في هذه الحالة ، مدونا كما هي الحال في القوانين . ويرتبط بهذا

أن العرف وآداب السلوك أكثر تنوعاً من الخرافات من حيث الزمان والمكان . . ولا يخفى أن تعديل القوانين البشرية عملية شاقة تتطلب قرارات تصدرها الهيئات التشريعية ، على حين أن تغيير القوانين الإلهية لا يكون إلا بتفسير جديد لإرادة الله يقوم به « خلفاؤه » الذين على الأرض ، صحيح أنه في الحالتين كليهما يمكن أن يتم تعديل للأهمية التي تعطى لقانون ، وللصرامة التي ينفذ بها ، حتى أنه ليصبح في الحالات القصوى مجرد « حروف مميّنة » . . أي لا يعود أحد يحفل به . . ولا هو يكاد ينفذ .

ومنع ذلك ففي القانون جمود وثبات معينان غير موجودين في العرف وآداب السلوك . فالقانون يمكن إهماله أو تجاهله ، ولكن لا يمكن تغييره ، اللهم إلا بقرار مقصود ؛ على حين أن العرف وآداب السلوك أكثر مرونة وطواعية ، ولا سيما في المجتمعات التي تمر الأحوال الاجتماعية فيها بتغيرات سريعة . ذلك أن القانون واحد لكل أعضاء الدولة في حالة القانون البشري (اللهم إلا من حيث تعديلات قليلة في تطبيقه) ، ولكل المؤمنين بالدين في حالة القانون الإلهي ، ولكن كثيراً ما يختلف العرف وآداب السلوك اختلافاً عظيماً من مكان لآخر ، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى في الدولة الواحدة . هذا ، وبين العرف وآداب السلوك كليهما وبين « الموضة »^(١) وجوه شبه عامة ، في نواحيهما الاجتماعية والزمنية والمكانية (إلى حد أقل) . ولعل الاختلاف الرئيسي بين العرف وآداب السلوك من ناحية وبين « الموضة » من ناحية أخرى : أن في الحالة الأولى عنصراً أعظم للاستهجان الأخلاقي ؛ وفي الثانية عنصر من المنافسة الاجتماعية .

وحتى في الأزمنة والامكنة التي يسيطر عليها الآن عرف وآداب

(١) لدراسة القوى المحركة التي وراء تغير الأزياء في اللباس . انظر الفصول الخاصة بذلك التي كتبها هورلوك (Psychology of Dress (E. R. Hurlock سنة ١٩٢٨ ، وكتاب المؤلف بعنوان (Psychology of Clothes) سنة ١٩٣٠ .

محدودة ، يندر أن تكون هذه جامدة كل الجود . وكما أكد هاردنج^(١) بحق ، أن ثمة حدود للتصرفات والآراء واللغة^(٢) المسموح بها (لا من حيث العبارات فحسب ، بل من حيث نغمتها ونبراتها أيضا) . فمن يشرّد عن هذه الحدود يعتبر مارقا عن الجماعة التي يسودها العرف . هذا ، وتختلف هذه الحدود وتتغير إلى حد كبير ، فهي في بعض الحالات واسعة النطاق ، وفي الأخرى محدودة تحديدا ضيقا حتى لتكاد تكون طقوسا مفروضة فرضا : كما في حالات الإجراءات المتبعة في الاجتماعات أو الحفلات الرسمية ، أو في ذلك الزي المدني (إلى حد كبير) الذي يرتديه الرجال في المناسبات الرسمية .

ويبدو أن للعرف ميزتين رئيسيتين حقيقتين ، إحداهما فردية في أساسها ، والأخرى اجتماعية . . وأولى هاتين الميزتين : أنها تشريع في حدود ضيقة لما يجب أن يعمل أو يقال أو يرتدى ، ينقذنا من كل جهد عقلي نبذله في التفكير ، أو في أن نقرر لأنفسنا ما نرى وجوب عمله ، ويزودنا بعدد من القواعد نلتجئ إليها في المناسبات الملائمة (قد تكون لها قيمة من حيث هي تسهيلات اجتماعية ، كما يرى بير (Pear) . . شأنها في هذه الحالة شأن العادة ؛ وهي بالطبع تشارك العادة مساوئها في أنها قد تؤدي بنا إلى أن نسلك سلوكا لم يعد مقبولا بعد أن تغيرت الظروف . وتعاونتنا الميزة الاجتماعية الثانية للعرف على الاحتفاظ بتضامن المجموعات والطبقات المعنية . ويتوقف حكمنا على قيمتها في ذلك ، إلى حد كبير على المدى الذي نرى أن الإبقاء على مثل هذه المجموعات والطبقات شيء مرغوب فيه ،

(١) D. W. Harding, The Impulse to Dominate, 1941

(٢) أكد بير (Pear) في كثير من مؤلفاته الحديثة ، الأهمية الاجتماعية البالغة للفروق المحلية والطبقية في اللغة .

انظر مثلا : Voice and Personality, 1931 Psychological Aspects of English. Social Stratification, (Bulletin of the John Ryland Library 1942)

فأولئك الذين يطلبون مجتمعا بلا طبقات سينظرون بحق إلى الكثير من حرقنا بعيني الريبة .

ومهما يكن من أمر ، فالعرف يتضمن قواعد وقيوداً تحكّمية عادة . وتافهة في حد ذاتها ، في غالب الأمر (والحق أننا نستطيع أن نسميها محرمات دون خطأ كبير ، فالعرف الشائع بين رجال نيويورك ، والذي هو موضع نقدهم الشديد ، والذي يجعلهم يغيرون نوع القبعات إلى آخر ، في تاريخ معين ، دون نظر إلى حالة الجو ، يعد من هذا الصنف . وليس يسيرا أن نجد سببا مرضيا لأن نتوقع من الرجال أن يخلعوا قبعاتهم عند دخول منزل ما (دون أن يفعلوا ذلك عند دخول محل تجاري في إنجلترا على الأقل) على حين أن المفروض أن تنتظر النساء ترخيصا من مضيفتهن بأن يفعلن هذا ، وإن يكن أصل هذا التمايز ذا صلة بالتفريق الديني بين دلائل لباس الرأس عند كل من المرأة والرجل . هذا ، وتحريم صدور قصان السهرة ، وأكمامها الزائفة « وأربطة العنق الجاهزة » في إنجلترا ، يمكن تبريره ، فهو اعتراض على عنصر من التظاهر والزيف (ما دامت الصدور والأكمام هذه توحى بأنها أجزاء متكاملة من قميص ، وأربطة العنق توهم الناس بأنها قد ربطت خصيصا لهذا الغرض) ولكن هذا لا ينطبق على الصدور ، التي رغم أنها أشياء محترمة ، كل الاحترام وتكشف عن حقيقة أمرها إذا ما خلع المعطف ، فإذا بها ليست أقل زيفاً من الخلف ، من زيف صدر قميص السهرة من الأمام ، هذا ، والسرعة التي تتغير بها أزياء (موضات) الملابس ، والسهولة التي يمكن أن تسكف بها أنفسنا معها (حق - ولو أردنا مثلاً متطرفاً - أننا لنستغنى عن الملابس تماماً - كما هي الحال في مستعمرات العراة) يبدو أنهما تشيران إلى أن عرفاً محرماً من هذا النوع لا يتوقف ، إلى حد كبير ، على أي عامل حقيقي من عوامل المنفعة أو الجمال أو الراحة ، ولا حتى على أي مغزى رمزي أعظم ، ولكنها تشير إلى أن الاستحسان الاجتماعي ، والرغبة في التوافق ، هما المؤثران الأساسيان

الفعالان هنا . وليس ثم شك في وجود شعور حقيقي بقلق آثم يمكن أن يحدثه الفشل في أكثر الناس، في مراعاة التوافق ، وهذا الشعور المقلق يشبه تماما تلك المشاعر التي يثيرها انتهاك المحرمات الأكثر بدائية ودواما (١) .

لا يحتاج الأمر إلى الإطالة في الكلام عن آداب السلوك ، وفي الحق ؛ كما سبق أن أشرنا ، أنه من العسير أن نرسم حدودا بينها وبين العرف ؛ ولعل الفرق الرئيسى بينهما أن آداب السلوك تنطبق على الاتصالات والعلاقات الشخصية الوثيقة نسبيا . فمن الخروج على العرف أن يظهر إنسان بملابس الاستحمام في شارع من شوارع المدينة ، أما أن تحضر حفلة خاصة بهذه الملابس فنخرج على آداب السلوك . . وأكثر من هذا ، فإن هذه الآداب كثيرا ما يكون لها أساس أخلاقي معقول من المنطق والأخلاق بدرجة أعلى مما للعرف والخرافات ، إذ أنها تنقذنا من مضايقات وارتباكات قامت على أسس معقولة . فمن حسن الأدب مثلا أن نمسك عن الكلام بلغة أجنبية ، أو الاقتباس منها في مجال لا يفهمها فيه بعض المستمعين ، فالحق أن مراعاة آداب اللياقة تتضمن بوجه عام السلوك الذي لا يضايق الآخرين بل يريحهم .

ومشكلة آداب اللياقة أنها غالبا ما تظل قائمة بعد زوال الفائدة منها ، وتنحدر إلى مجرد عرف أو عادة . فكثيرا ما قيل إن عادة السماح للمرأة أن تمشي على الجانب الداخلى من الرصيف في الشارع ، بدأت في الوقت الذي كانت فيه محتويات الأواني المنزلية تلقى من النوافذ إلى البوابة .

(١) لعله من المفيد أن نحاول تقدير الأهمية النسبية للمعنى الذاتى (المعقول منها) وغير المعقول (أى المعنى الرمزي) والاستعسان الاجتماعى و مختلف بدائل المحرمات . . . والسبب في أن هذه الأهمية النسبية تختلف . . إن كانت تختلف . . من حالة من حالات التحريم إلى أخرى . . وكذلك إلى أى حد ، وبأى الطرق توجد اختلافات في المواقف والسلوك فيمن يراعى التحريم . . . وفيمن ينتهك من حالة إلى أخرى ، على أن هذه مع ذلك مسائر يتشكل المستقبل بعثها . أما التفكير فيها ، بما لدينا من معلومات ناقصة ، فليس مما يدخل في نطاق هذا الكتاب .

الوسطى التى فى الشارع دون أكثر من صبيحة تحذير ؛ وأن الرجل الممذوب عندما يؤثر السير فى الجانب الخارجى إنما يعرض نفسه بشهامة إلى ذلك الخطر الذى يهدده من أعلى . أما فى المدن الحديثة ، فلم تعد محتويات الأوعية من مياه قذرة وغيرها تلقى الآن من خلال النوافذ . . وقد يتضمن هذا العرف قدرا من المفاداة والتنقل لا لزوم لها ، من نوع قد يوحى لطبيب نفسى لا يعرف شيئا عن هذه العادة ، أن الرجل إنما يعانى من خوف أو من عصاب مسيطر قهرى .

وأكثر من هذا ، أن ثمة بعض مظاهر معينة لأمر غالبا ما تعد من آداب اللياقة ، يبدو أنها قامت على أساس سيكولوجى من « تكوينات أرجاع عكسية » . وبذلك تكون إلى هذا الحد متطرفة وثقيلة يعوزها الإخلاص ، والمبدأ القائل برعاية النساء والأطفال أولا فى حالات الطوارئ ، قد يكون له تبريره الخلقى السليم ، هذا ، وأن تمنح مقعدك فى الأتوبيس لسيدة تحمل مشرواتها (وإنى أستر هذا وقت الحرب العالمية الثانية) أو تحمل طفلا على يديها ، ليعد تصرفا ينم عن عطف ويدل على مراعاة اللياقة فى وقت واحد . . لكن الحق أنه لإغراق مربيك فى مراعاة آداب اللياقة (أو هو كان كذلك ، فقلما يفعله أحد الآن) ، أن يضطر رجل إلى مغادرة مقعده ، (وقد يكون الرجل على مسافة بعيدة) كي يفتح الباب لسيدة فى خير وعافية ولا تحمل شيئا يؤودها . لقد شاعت العادات التى من هذا النوع الأخير فى القرن التاسع عشر عندما كانت النساء مازان يعانين من عدة قيود اجتماعية وقانونية معينة ، كان المجتمع آخذا فى الإحساس بها والتفطن إليها ، ومن المحتمل أن يكون الإفراط فى التعويض فى الأمور الزهيدة قد أفاد كثيرا فى أن يخفى (أو يلطف) مشاعر الإثم الناشئة من إدراك المظالم فيما يتعلق بأشياء أكثر أهمية . وعلى أى حال ، فلا شك فى أن مقدار ما يديه الرجال للمرأة من دلائل الاحترام ومن آداب اللياقة سيتناقص كثيرا بتحسين وضع النساء الاجتماعى ، وهو تناقص

كثيراً ما يؤدي إلى راحة كل من يعنيه الأمر ، هذا ، وثم بعض قواعد ، كانت في أصلها ، « تكوينات أرجاع عكسية » ، لها قيمة ثانوية جديدة بالتقدير حقاً ، فمثلاً يعتبر من الأدب أن يسمح الرجل لسيدة أن تمر من خلال الباب قبله ، فهذه وسيلة توفر لنا الكثير من الوقت وتنقذنا من الكثير من الارتباك ، وتبين لنا صحة ذلك عندما نشاهد هذا التردد وذلك الاحتجاج اللذين يحدثان أحياناً عند مرور مجموعة من الرجال خلال باب دار أو غيرها .

المحرمات اللفظية :

اقتصر حديثنا حتى الآن على الأفعال والتصرفات ، ولم نذكر إلا القليل عن النواحي اللفظية من بدائل المحرمات ، وهي نواح شائعة حقاً من وجهة النظر السيكلولوجية ، ولها أهمية يعتد بها من الناحية الاجتماعية ، ولا ينبغي أن التفكير نفسه يعتمد إلى حد كبير على اللغة ، وكذلك يكاد يعتمد عليها وحدها تماماً لإيصال الأفكار المعقدة إلى غيرنا . وإذا كان ثمة كلمات أو موضوعات معينة تعد مما لا ينبغي ذكره ، فذلك يعني أن هذه الموضوعات لا يمكن إيصالها للآخرين أو مناقشتها معهم بحرية ، من غير أن تترتب على هذا نتائج وخيمة أحياناً . ولا شك أن أكبر مثل على هذا ، هو التحريم المفروض على ذكر الأمراض التناسلية (وهو تحريم في طريقه إلى الزوال الآن) ولكن مبدأ الجنس كله لا يزال أكثر الموضوعات تحريماً في العالم الحديث ، على الرغم من التقدم الكبير الذي تم في الخمسين سنة الأخيرة أو ما قبلها ، فيما يتعلق بالحرية في كل من الحديث والفعل . أما فيما يتعلق بالحديث خاصة ، فنحن نمر بمرحلة تغيير سريع ، ويبدو أن الكثير من العبارات الجافية الثقيلة ستختفي سريعاً . . . ومع ذلك - فما زال قدر كبير من الوجدانيات مرتبطاً بكلمات معينة ، فلا يمكن أن تشير في الحديث العادي إلى الأعضاء التناسلية الخارجية لأي من الجنسين . حتى ولو بمصطلحاتها

التشريحية اللاتينية إلا في الدوائر التقدمية فحسب . ويبدو أن ما يسميه ليال « Lyall » الكلمات الاثنى عشرة ، ذوات المقطع الواحد التي لا يمكن نشرها في كتاب ، كلها ذات مدلولات جنسية أو مرتبطة بالفضلات التي ينبذها الجسم ، ومع أن معظمها محترم تماماً من الناحية اللغوية - فالظاهر أنها لا يمكن أن تعود إلى الاستعمال العادى لما تثيره من النفور والاشمئزاز حتى في الأوساط المستنيرة . ويذكر المؤلف جيداً ما ساد حجرة استقبال من اضطراب كئيب عندما نطق أحد الضيوف فجأة بإحدى هذه الكلمات في أثناء حديث جدى نوحاً ما . . فاللغة الإنجليزىة ، كما أشار إرنست جونز (١) ، تعد فريدة من بعض الوجوه في أن لها مفردات من درجة أنجلوساكسونية ، ولاتينية فرنسية ، بصفة خاصة - لأشياء ، وأفعال ومواقف عامة كثيرة ، فالكلمات الإنجلوساكسونية تسكاد تنطوى دائماً على درجة أعلى من الوجدان ، ولهذا السبب كانت أكثر تعرضاً للتحريم . . ووجود طريقتين للتعبير يتيسر استخدامهما - إحداهما أقل شحنة بالانفعالات عن الأخرى ، قد يكون له كما يرى إرنست جونز ، صلة ما بنمو تمكّن الإنجليز فيما يتعلق بالتعبير عن انفعالاتهم ، وبجبهم للتعبير عن الأشياء بما يجعلها تبدو أقل ما هي جديرة به ، وقد صارت له في مجال السخرية والتهكم (وإن يكن بلهجة أقل توكيداً للاحية العدوان) دلالة وجدانية خاصة بها .

ومن المهم حقاً ، من وجهة النظر السيكولوجية ، ذلك التعدى المتعمد على المحرمات اللفظية ، الذى تنطوى عليه ممارسة القسم « واللعن » . فالألفاظ والعبارات البذيئة هي في العادة ألفاظ جنسية أو مستهجنة ، أو تجديف ، وقد تكون مزيجاً من الثلاثة جميعاً في بعض الأحيان . وواضح

(١) Ernest Jones, A Linguistic Factor in English Characterology (١٩٢٠) included in Essays in Applied Psychoanalysis. (١٩٢٨)

أن الارتياح الذي تتبعه في مواقف الألم والضيق والإخفاق، يرجع إلى حد كبير إلى كونها يمكن أن « تخفف من مشاعر المرء » بعملية انتهاك المحرمات (والعنصر الآخر موجود في مجرد التأكيد اللفظي والانفجار الذي يتيح منفذاً حركياً للعدوان المستثار (١) وهذا ، في ذاته يشير مرة أخرى - إذا كان ثمة داع لمزيد من التدليل - إلى أن التحريم يتضمن متعاً أو كفاً لرغبة ما . فعندما يستثار غضبنا نجد منفذاً لعدواننا ، بتوجيهه ضد السلطة الأخلاقية المجسمة في التحريم ، وذلك بإظهار تحدينا إليها حتى ولو كان المعنى الفعلي للكلمات المستعملة لا صلة له بالموقف الذي أثار غضبنا . فالمحرمات اللفظية التي يمكن انتهاكها بهذه الطريقة تلعب ، بمعنى ما ، دور كبوش الفداء التي يمكن أن تنقل إليها مشاعرنا العدائية - وهـكذا نقوم بنفس المهمة التي تؤدي بها تلك التماثيل الخزفية الصغيرة التي غمرت بها الأسواق شركة أمريكية جريئة ، حتى يمكن أن تحطمها إذا ما ثارت أعصابنا ، وأخذ منا الغضب كل مأخذ .

وفي وقت مبكر من تاريخ التحليل النفسي لفت فيرنشي (٢) (Ferenczi) الأنظار إلى المغزى الوجداني الكبير للكلمات البذيئة الداعرة ، وإلى الدور الذي قد تلعبه مقاومة التلفظ بها في العلاج الفعلي بالتحليل النفسي . وإذا بنى فيرنشي آراءه على ما أسماه فرويد « بالنكات القذرة » ففي كتابه « الفكاهة وعلاقتها بالاشعور » (١٩٠٥) فقد توصل إلى أن مثل هذه الكلمات قد احتفظت إلى حد كبير بعلاقتها الأصلية الوثيقة

(١) لاحظ في أن هذا يتضمن نقلاً من أسفل إلى أعلى :-

من المنطقة الشرجية إلى المنطقة القمية ، والدليل الآخر على الصلة التي بين الكلمات البذيئة وبين وظائف الإخراج ، يوجد الممارسة المنتشرة بتقطيع حوائط المراحيض العامة بعلاجات أو رسوم بذيئة .

بالأشياء ، أو بالتصرفات التي تدل عليها ، وكانت هذه الكلمات ، في معظم الحالات أولى الكلمات التي سمعت تحمل هذه المعاني «أما المصطلحات العلمية المهدبة ، فقد عرفت بعد ذلك بكثير (وقد سماها ليال (Lyall) بدائلها المنحطة) ولكنها دخلت في وقت مبكر ضمن المحرمات ، ونظراً لعدم استعمالها ، أو استعمالها في سياقات داعرة فحسب ، فقد فشلت في أن تتحمل العمليات التي أصبحت بها كلمات أخرى مختلفة تماماً عن الأشياء التي ترمز لها ، وأقل قيمة انفعالية عنها .. وكانت في الواقع أقرب إلى الفعل من كلمات أخرى ، واحتفظت ببقية من هذه القوة البدائية الانتكاسية المارقة التي تتجلى في النزوع إلى إحلال حرف بصرى محل اللغة عندما يغلب علينا النعاس و نأخذ في النوم - وهي قوة فقدتها كلمات أخرى .

ولسوء لحظ لم تقم خلال الفترة الطويلة التي مضت منذ كتب «فيرنشي» أية محاولة لاختبار هذا الرأي بإجراء ملاحظات وتجارب أكثر عنجبية .. هذا وقد تلقى دراسة البذاءات ، بطريق التأمل الباطني ، والتجريب فريداً من الضوء المثير على ضروب الإرضاء والكف المرتبطة باستعمال الكلمات المحرمة ؛ ثم عن طريقها ، على النواحي العقلية للمحرمات بصفة عامة . ومهما يكن من أمر ، فقد يظهر أنه لاشك في أن موقفنا الخاص ، المزيج من الانجذاب نحو كلمات معينة ، والنفور منها يبدى نفس التناقض الوجداني الذي اكتشفه فرويد في المحرمات التي عند البدائيين ، وإننا عندما نقسم ونسب ونلعن نستمتع ، «بمجد مفاحي» مستمد من خلع مؤقت لذاتنا العليا ، ومن تحديها ، هي ، والسلطات الأخلاقية الاجتماعية التي استمدت منها ذاتنا العليا .. ومن السرور ومن ذلك الإحساس بالقوة ، الذين يمنحهما هذا إيوانا ، نستطيع أن نقدر إلى حد ما ، كلا من القسوة التي تحكمنا بها ذاتنا العليا ، والتوتر الذي تفرضه الطاعة لأحكامها وأوامرها ، على أسس حياتنا الوجدانية التي مازالت فجوة وبدائية نسبياً .

الفصل الثاني

الحاجة إلى العقاب وعقدة « بوليقراط »

أصل العقاب

عرفنا في الفصل السابق مدى ما تفرضه أخلاقيات الإنسان من قيود شديدة على تفكيره وتصرفاته، غير أن الحقائق التي عرضناها في فصول سابقة في الجزء الأول جعلتنا ندرك أن وصف ما للذات العليا من تأثير لا يمكن أن يقتصر على ذكر تلك القيود وحدها لأن هذه الذات العليا تتضمن عناصر نشيطة، نزاعة إلى العدوان، ولا تقنع بمجرد نبذ الرغبة، وإقامة النواهي الصارمة ولكنها (أى هذه العناصر) تبدو كأنها تدفع الجنس البشرى بقوة لا تقاوم إلى إنزال آلام إيجابية. هذا وقد سبق أن ذكرنا بعض مظاهر هذه الآلام - ولكننا لم نقم حتى الآن بمعالجة هذا للبائع الانتقامى (النميسى^(١)) معالجة تفي به حقه، وهو ذلك البائع الذى قد يؤثر بتشعباته الغريبة الواسعة الانتشار، تأثيراً كبيراً فى شتى ميادين الحياة، الاجتماعية منها والفردية. ومن ثم وجب أن نعود فى هذا الفصل والذى يليه إلى دراسة الذات العليا دراسة مباشرة، كي نتبع ونوضح بعض ما يترتب على وجود هذا العامل الأخلاقى من آثار بعيدة المدى، ونؤكد توكيداً خاصاً ما به من جوانب شديدة العدوان، وإن كنا لا نقتصر فى هذه الدراسة على توكيد هذه الجوانب العدوانية وحدها دون غيرها.

ومما لاشك فيه أن من النتائج الهامة المترتبة على تكون الذات العليا،

(١) نسبة إلى الإلهة نيميس (Nemesis) عند الإغريق وهى إلهة الانتقام من كل بطرونا له. ويقصد المؤلف بالنميسية هذه بعقاب المرء نفسه بتوجيه عدوانه إلى ذاته هو. انظر الفصل السابع من الجزء الأول (الترجمة).

ظهور تلك الحالة النفسية العجيبة ، التي غالباً ما نسميها الإثم أو الشعور بالخطيئة ، وهي حالة ينفرد بها الجنس البشرى عادة ، ولو أننا نميل أحياناً إلى أن نعزوها ، في صورتها البدائية على الأقل - إلى بعض الحيوانات الاجتماعية ، أو الأليفة . وأبرز مثل لها الكلب ، فهو الحيوان الوحيد الذى يبدو أن بيننا وبينه تآلفاً نفسياً عجيباً^(١) . وليس من شك أن الخوف هو أساس الشعور بالخطيئة . والخوف حالة انفعالية بدائية تظهر في جميع درجات السلم الحيوانى^(٢) ويبدأ ظهور الشعور بالإثم في الإنسان بصورة تكاد لا تتميز في البداية عن الشعور بالخوف ، غير أن هذا التمايز يتضح كثيراً فيما بعد . وليس من شك كذلك أن الإثم (على عكس الخوف) يتضمن ، على الأقل ، بداية بعض « العواطف » الخلقية الناشئة ، وفكرة ما عن كيف يجب أو لا يجب ، أن نسلك . أما الخوف الذى يبدو أن الإثم ينبعث منه ، والذى يظل دائماً فيما يبدو جزءاً أساسياً منه فهو من النتائج غير السارة التى تترتب على عدم تصرف المرء تبعاً لتلك العواطف . وقد تختلف هذه النتائج في نوعها عن العقاب المادى ، عن طريق التوبيخ ، والحرمان من الحب ، إلى إحساس داخلي بحت بالخطيئة ، أو بالتفاهة ، أو بعدم الرضى عن النفس ؛ كما تختلف كذلك في درجاتها من صفة رقيقة من أم ، أو تعزيز هين ، إلى حكم بالإعدام يصدره قاض ؛ ومن وخزة ضمير رقيقة إلى انتحار ، أو عار يلزم المرء طيلة حياته .

والشعور بالإثم كغيره من الحالات الانفعالية أو شبه الانفعالية حالة

(١) وكما يرى بويتنديك : (Buytendijk) في كتابه « عقلية الكلب » (١٩٣٥) يبدو أن الكلب قد ترك اعتماده على القطيع ، وصار يعتمد على الإنسان ويتعلق به ويفرد معين بقدر الإمكان ، ويبدو أن صلة الكلب بصاحبه شبيهة بصلة الطفل بأبويه ، أو صلة الذات بالذات العليا .

(٢) إذا ما أراد القارئ بحثاً مفصلاً عن العلاقة المعقدة بين الإثم والخوف فليجأ إلى مقال

نشره إرنست جوتز بعنوان La Crainte, la culpabilité, la Haine, Revue française de psychanalyse 1981.

(١٣ - الإنسان والأخلاق والمجتمع)

توتر يؤدي إلى شعور بالحاجة إلى إزالة هذا التوتر ، ولكنه يختلف عن الانفعالات التي هن أبسط منه ، كالخوف والغضب في أنه لا يبدو لأول وهلة مرتبطا بأي نوع واضح محدد من أنواع السلوك التي تعيشها عوامل بيولوجية ، والتي تشبع هذه الحاجة . وبما أن الإثم نفسه انفعال تحدده عوامل خلقية واجتماعية ، فقد يبدو أن طرق معالجته تنبعث عن مؤثرات خلقية واجتماعية . وعلى الرغم من ذلك فلربما أمكننا هنا أيضا أن نكشف على الأقل عن أصل بيولوجي له . ذلك أن الإثم يتضمن ارتكاب الخطأ (أو على الأقل وجود إغراء لارتكابه) وارتكابه هو في النهاية نوع من السلوك يؤدي الآخرين (جثمانيا أو عقليا أو اجتماعيا) . والبشر - كثير من أنواع الحيوان - يغضبون ويثأرون لأنفسهم إذا ما أصابهم أذى . ومعنى هذا أنهم يردون على من أساء إليهم بالعدوان عليه . وهو في هذه الحال يرتكب الخطأ . وهذا الثأر ، عندما يحدث عاجلا وتلقائيا يتضمن قدرا من التروى ، هو ما نسميه « الانتقام » ، وعندما يصطبغ هذا الرد نفسه بصبغة أخلاقية ، فإنه عندما يوجه إلى شخص يعتبر مذنباً ، فإننا نسميه ، عقاباً . وهكذا ينشأ العقاب الخارجي آخر الأمر ، من الدافع الطبيعي للأخذ بالثأر ، وبما أن التصرفات التي تولد الإثم ، هي نفسها تصرفات تسيء إلى الآخرين ، فهي لذلك تصرفات تعرضنا للعقاب لتتعل بعملية « شرط » لا مناص منها ، أن نتوقع العقاب عندما نشعر بأننا مذنبون^(١) .

(١) وبهذه الطريقة قد يصبح العقاب مرتبطاً دائماً بإشباع الرغبات الآتية . وقد يتقبل البشر العقاب على أنه أمر مرتبط ارتباطاً طبيعياً ولا مناس منه بصور شتى من السرور (وهذه تشبه إلى حد كبير كلاب بافلوف في اعتبارها الصدمة الكهربائية أمراً مصاحباً للتغذية) . ويرى الكسندر في الجزء الأول من كتابه (Psychoanalyse der Gesamtpersonlichkeit) أن هنا قد يكون الأساس الفائق للترابط بين الألم والإرضاء . وهنا أيضاً نجد تشابهاً بين علاقاتنا بالبيئة الاجتماعية والطبيعية ، من ذلك النوع الذي أشرنا إليه في الفصل الرابع من الجزء الأول متبعين فيه الكسندر أيضاً . وكما أن صوراً معينة للإرضاء (بما قد نعددها خطرة) كثيراً ما تجلب لنا الألم من مصادر غير بشرية ، كذلك الإرضاء ، نجد بعض صور الإرضاء التي قد نسميها خبيثية أو آتمة (تجلب لنا الألم الذي يسببه لنا إخواننا البشر) . وقد يكون الكسندر على حق في اعتباره هذا أساساً (وربما كان الأولى أن نقول الأساس) بيولوجياً غائياً للعقاب . ومع هذا يبدو أن العقاب قد اكتسب إلى حد كبير قيمة مستقلة خاصة به (كما

وبما أن توقيع العقاب يتضمن العدوان الذي هو رد الفعل الطبيعي ،
 فقد يؤدي إلى تهديّة مشاعر من أودوا ، فتخف حدة غضبهم بعد توقيع
 العقاب عليهم ، ويميلون إلى اعتبار الحادث متبها ، وأمل هذا ينطبق على
 الكبار بوجه خاص حينما يكون الصغار هم الجناة ، وينطبق بوجه أخص
 على موقف الوالدين إزاء صغارهم . ولكن هذا الموقف الثاني نفسه هو
 الذي نمتصه عندما نكون ذواتنا العليا . ولذلك قد لا يبدو غريبا أن نتعلم
 (بفضل الشرط) ألا نتوقع العقاب لحسب ، إذا كنا مخطئين ، بل وأن
 نشعر بالراحة بعد أن ننال عقابنا (بسبب الامتناس) . وكما أن غضب
 الوالدين أو غضب السلطات الأخلاقية الأخرى في شبابنا يخف عنهم
 بتوقيع العقوبة علينا ، فهكذا أيضا ترضى ذاتنا العليا (التي تعادل هذه
 السلطات) إذا ما تم القصاص . وهنا ، كما هو الشأن في حالات أخرى
 تعكس العلاقات التي بين الذات وبين الذات العليا ، تلك العلاقة التي بين الطفل
 وبين والديه (على الرغم من أن هذه الصور المنعكسة كثيرا ما تتشوه في اتجاه
 المزيد من القسوة عن طريق فعل النمسية والسادية) . ويتضمن الشعور
 بالإثم حالة توتر بين الذات وبين الذات العليا ، تشبه بدورها حالة توتر تقوم
 بين الطفل وبين والديه . وفي كلتا الحالتين يكون العقاب هو الوسيلة الطبيعية
 للتخلص من هذا التوتر ، وللشعور بالراحة النفسية . وبهذا يصبح الدور
 الذي تمثله معاناة العقاب من حيث صلته بالإثم ، شديد الشبه بالدور الذي
 يمثله الهروب من الخطر في حالة الخوف ، أو دور العدوان في حالة الغضب .
 وكما أن هناك حاجة غريزية لتنفيذ ردود الفعل البيولوجية في حالة الخوف
 والغضب (سواء في صورتها المبسطة أو المعدلة) فكذلك أيضا تنبعث
 حاجة مشروطة (تقوم أصلا على ذلك الميل الغريزي العدواني الذي يوجد

« أوضع الكسندر نفسه) حتى لا يبدو واضحا أن أي تفسير على أساس مجرد « الشرط »
 لن يفيدنا كثيرا ، وعلينا أن نستعين بعوامل أخرى كموامل « الامتناس » كما هو مبين بعد
 في النص . . .

عند من يوقع العقاب ، ثم تمتص هذه الحاجة بعد ذلك لتنفيذ الفعل المتصل بالإثم ، أى إلى الخضوع للعقاب .

فلا عجب إذن من أن يستكشف علماء التحليل النفسى ، عندما بدأوا يفحصون الذات العليا ، أن الإثم أمر مرتبط « بحاجة إلى العقاب » . ومع أن هذه النتيجة تبدو مذهلة فى أول الأمر (وبخاصة بالنسبة للافتراض الفج الذى يفترضه مبدأ الإثم واللذة السيكولوجى الذى بدأ به التحليل النفسى) فإنها لا تدعو إلى الدهشة إذا ما أدخلنا فى اعتبارنا الطريقة التى تتكون بها الذات العليا ، والقوى التى تستخدمها فى ذلك . والواقع أنه كان يجب علينا ، إزاء هذه العلاقة السيكولوجية الوثيقة التى بين الذنب وبين العقاب ، أن نبحث عن أصل كل من النظام الاجتماعى للعقاب ، ومفهوم العدالة المرتبط به ارتباطاً وثيقاً . فهذا المفهوم يتضمن (فى تطبيقه على الفرد) : نوعاً من التوازن بين الذنب والعقاب وبين الفضيلة والثواب . وليست العدالة والعقاب مجرد مخترعات تربوية وقانونية حديثة ، فجزورهما متأصلة فى التكوين العقلى للجنين البشرى^(١) .

نظائر العقاب

يجب أن نستمر فى فحص الأساليب المتتوية التى تتخذها هذه الحاجة إلى العقاب ، للإفصاح عن نفسها . . ولكن علينا قبل ذلك البحث أن

(١) نجد دراسة أكثر تفصيلاً للاعتبار الذى تعرضنا له هنا باختصار فى :

Th. Reik, Gestandsywang und Strafbedurfnis, 1925

Franz Alexander, Psychoanalyse der Gesamtpersolichkeit (1927)

René Allendy, La Justice interieure, 1981

F, Alexander & Hugo Staub, The Criminal, the Judge and the Puplic. (1980)

A. Hesnard and R. Laforgue. Les Processus d'autopunition, Rev-francaise de Psychologie (1980)

وتعد هذه البحوث والكتب أساساً لما يلى فى هذا الفصل والنصاين التاليين .

تسهل قليلا لندرس عاملا من عوامل تعقيد الفكرة . ذلك أن تحمل ألم العقاب يبدو كما لو كان أهم الوسائل لمعالجة الشعور بالإثم ، وأقربها إلى الفطرة والطبيعة ، وأكثرها بدائية ، ولكنه ليس الوسيلة الوحيدة ، بل ثم وسائل أخرى كثيرة يلجأ إليها الفرد للتخفيف ، بعض الشيء - على الأقل - من عبء الشعور بالإثم .

١ - وأول هذه الطرق هو « التعويض » :

فقد يؤدي توقيع العقوبة إلى إرضاء شعور شخص مهضوم الحق ، وقد يزيل عن الجاني شعوره بالإثم ، ولكنه في كلتا الحالتين ارتياح نفسي بحت . أما أية خسارة مادية أحدثها التصرف بالإثم فتظل باقية . ومن ثم تنبعث الرغبة في تعويض هذه الخسارة المادية نفسها ؛ وهي رغبة لا تقنع بما يناله المعتدى من عذاب . فإذا سرق لص طعامي مثلا ، فقد يرضيني بعض الرضى أن أطمعه وأطرحه أرضاً ، أو أسلمه إلى الشرطة ، ولكن ذلك لن يشبع جوعي - وقد يكون من الأفضل لي أن أحمله على أن يمدني بطعام آخر . والمعقول أن التعويض حيثما أمكن ، أكثر إرضاء من العقاب ، لأنه يهدى من مشاعر المعتدى عليه الغاضبة . ويزيل خطيئة المعتدى ، وعلى الرغم من أنه قد يكون أقل إرضاء من الناحية الانفعالية للغرض الأول ، إذ إنه يتيح للمعتدى عليه منفذاً للعدوان أقل مباشرة وأقل اتصالاً بالفريزة . والحق أن هذه طريقة أكثر تكلفاً من العقاب ، وذلك لأسباب ثلاثة على الأقل :

(١) أن هناك خطأ حقيقيا قد أصلح .

(ب) وأنها تتضمن إصلاحا كليا وكيفيا للسلوك بالنسبة للخطأ الذي ارتكب .

(ج) ولأنها تتضمن نبذاً لذلك الدافع البدائي الجاف إلى الانتقام . (وذلك طبعاً إن لم يكن العقاب والتعويض كلاهما مطلوباً كما يحدث أحيانا ،

فالأول مطلوب لمعالجة النتائج النفسية للإثم ، والثاني لمعالجة نتائج الذنب المادية .

ولذلك فليس من العجيب - طبقا للدراسات الدقيقة عن تطور النمو الخلقى للأطفال التى قام بها بياجيه^(١) (Piaget) ومن تبعه فى نفس الطريق - أن يظهر التعويض ، بوصفه طريقة لمعالجة الإثم فى سن متأخرة عن تلك التى يظهر فيها العقاب البسيط . وعلى الرغم من ذلك يبدو أن أبحاث ميلانى كلاين (Melanie Klein) ومدرستها توضح أن بعض الأفكار الفجة عن التعويض (على الأقل) توجد فى سن مبكرة جداً ، وتبعاً لذلك يكون مبدأ التعويض أو إصلاح الخطأ ، له جذوره فى أعماق طبقات حياتنا الأخلاقية ، وعلى ذلك فمن المحتمل أن تكون غلبة العناصر العدوانية فى الذات العليا ، وفى معاييرنا الأخلاقية ، بوجه عام ، هى التى تخفى دافع التعويض وتمنعه من إظهار نفسه بصورة أجلي فى مستويات مبكرة وأكثر بدائية . ومن الطبيعى أن يدعم هذا الاعتبار وجهة النظر القائلة إنه يجب فى شئون التربية وفى تطبيق القوانين ، أن نتيح الفرصة للتعويض ونشجعه كلما أمكن ذلك ، أكثر مما نتيحها للعقاب البسيط .

هذا ، وقد يكون التعويض فى حد ذاته شاقاً ومؤلماً ، وبذلك يكون مشابهاً بهض الشبه للعقاب من حيث إن كليهما يتضمن الألم . والواقع أن التفريق بينهما ليس يسيراً على الدوام ، وبخاصة إذا اتخذ العقاب صورة النزول عن شيء ، ولم يتخذ صورة الإيلام الفعلى . هذا ، وإن دافع التعويض يكون متغلباً فى نظام التضحية والقرايين بوجه خاص ، فقد يلقي المتوحش بجزء من الطعام أو بقليل من الماء الذى جمعه ، كى يهدى من غضب الأرواح الحارسة . وفى الديانات العليا يقدم المتعهد القرايين لآلهته .

لتكف عنه المصائب الناتجة عن جذب أو زلزال أو عاصفة ؛ وهي مصائب يميل إلى اعتبارها عقاباً إلهياً نزل به ، ولعل طقوسنا التي نمارسها في تقديم الشكر ، وفي أعياد الحصاد ، قد نشأت من أعمال تهدف إلى مثل هذه الغاية . أما في الأمور الدنيوية المحضة فقد يصلح المسمى من إساءته للمجتمع بدفع غرامة .

٢ - والنظير الثاني للعقاب هو الاعتراف :

وفيه يقر الجاني بأفكاره وتصرفاته الآثمة ، ويعاني في عملية الاعتراف هذه اللوم الذاتي . أو لوماً من السلطات الأخلاقية التي يعترف لها . ونكاد نشهد جميعاً بالرجوع إلى خبراتنا الشخصية - بما يعقب الاعتراف من شعور بالخلاص من الإثم . ولا يخفى أن أساليبنا المتبعة في محاكمة المجرمين تعتبر الاعتراف ، إلى حد ما ، بديلاً من العقاب ، وذلك بتوقيع عقوبة أقل على من اعترفوا بإثمتهم مختارين ، أو على أولئك الذين سلموا أنفسهم ، باختيارهم إلى أيدي العدالة . والحق أن الاعتراف أخف الطرق لإرضاء الحاجة إلى العقاب ؛ وتزداد قيمته ، سواء عند الفرد أو الجماعة ، كلما زادت الأخلاق رقياً .

ويرى رايك (Reik) الذي قام بدراسة خاصة للاعتراف من وجهة نظر التحليل النفسي ، أن هناك أربع مراحل يمكن تمييزها بسهولة في تطور الاعتراف :

(١) ففي المرحلة الأولى يوقع العقاب دون أن تتاح للمذنب فرصة للاعتراف بما أترفه ، أو دون تعليق أية أهمية على اعترافه .

(ب) وفي المرحلة الثانية يختلط العقاب والاعتراف اختلاطاً وثيقاً بعضهما ببعض كما في التعذيب (لحمل الشخص على الإقرار) الذي يكون الاعتراف فيه هو الخاتمة والغاية في الظاهر ، ولكنه لا يعدو ، في الواقع ،

أن يكون ذريعة لتوقيع العقاب أو مصاحباً له .

(ح) وفي المرحلة الثالثة يخفف العقاب على من اعترفوا ويعد الاعتراف في حد ذاته أمراً هاماً .

(د) وفي المرحلة الأخيرة يعد الاعتراف بديلاً كافياً من العقاب .

هذا والتوكيد المتزايد على أهمية الاعتراف يعرف هو نفسه بالأهمية المتزايدة التي تعزى إلى الدافع إلى التصرف اللائق باعتباره أمراً منفصلاً عن التصرف نفسه ، وهي عملية قام « بياجيه » بدراستها أيضاً بالتفصيل كما تحدث في عقلية الطفل النامي .

ففي المرحلة المبكرة التي يطلق عليها بياجيه (Piaget) اسم « الواقعية الخلقية » يعتبر الإثم متناسباً تمام التناسب مع النتائج المادية المترتبة عليه ، فإذا ما حدث عرضاً ضرراً كبيراً فإنه يعتبر أمراً أكثر استحقاقاً للوم من تصرف أقل أهمية دبر عن عمد وتدمير ، ويكون موقف الطفل في هذه المرحلة مشابهاً في كثير من النواحي للدوق الذي تتضمنه المحرمات ، حيث يلى العقاب والعمل بطريقة آلية دون اعتبار للدافع إليه . . ولكن كلما استمر النمو قلت نسبة الأحكام « الخلقية الواقعية » باستمرار ، على حين تزداد اعتبارات الدافع باستمرار كذلك .

وللإعتراف صورتان . صورة غير مباشرة وغير إرادية ، وأخرى مباشرة ومتعمدة ، ويمكن القول بأن الصورة غير المباشرة هي التي يمارسها كل هؤلاء الذين « يفضحون أنفسهم » كما يفعل المجرمون الذين يقدمون - دون داع - قرائن تدل على جرمهم ، فقد ذكرت الجرائد البريطانية الصادرة في ٢٧ يناير سنة ١٩٤٣ حادثة مثيرة عن رجل اتهم بجريمة قتل ، وسجن من أجلها ، فكتب في زنائنه قصته ووصف فيها الجريمة ، محدداً أماكنها الحقيقية ، كما ذكر تفاصيل دقيقة لم تكن معروفة للشرطة من قبل ، ولكن كان من الممكن تحقيقها بسهولة ، وبذلك يكون قد قدم

لمثل الاتهام قضية أفضل بكثير مما كانوا ينتظرون .

٣ - والنظير الثالث من العقاب ، بوصفه وسيلة لمعالجة الإثم

هو الكبت :

وهنا تختفي الجريمة من الشعور ، وتنسى بالطريقة التي تكبت بها
الغبات الأثيمة نفسها . والواقع أن هناك صلة وثيقة بين كبت الشعور
بالإثم ، وكبت الأفكار والتصرفات الشريرة نفسها .

ومع المتبع حقا أن نبحث عما إذا كان من الممكن وإلى أى حد
يمكن أن يكبت الشعور بالزيف منفصلا عن الأفكار والتصرفات التي
تثيرها . فإذا نظرنا إلى المسألة من حيث المبدأ العام - مبدأ نقل الناحية
الوجدانية « ينبغي أن نعتبر هذا ممكنا ؛ وإذا نظرنا إليها من حيث الحقائق
الواقعية - اتضح لنا أن الصبغة الوجدانية التي لذكريات أفكارنا وأعمالنا
الماضية ، يمكن أن تتغير دون حدوث أى تحريف لها في هذه الذكريات
نفسها . وأنه قد يكون بين مثل تلك التغيرات زوال للشعور بالعار والإثم
المتصل بهذه الذكريات ، ويصدق ذلك أيضا على التصرفات المتعمدة التي
قد يكون بينها ما يشير تكبت الضمير أول الأمر ، ولكننا نستطيع أن
نقوم بها فيما بعد بقليل من الصراع الأخلاقي أو بدونه على الإطلاق^(١)
غير أنه في الغالب يصعب أن نقرر أن كان التهوين من شأن الجريمة هذا
يرجع إلى الكبت أو إلى سبب آخر ، وإذا كان روزن فايج (Rosenzweig)
في اعتباره أن الخواص الهامة لذلك الطراز من الناس الذي أسماه

(١) أذكر على سبيل المثال أني أعرف أناسا لا يستطيعون أن يرفضوا في الحال أى طلب
يدعوم لتقديم خدمة أو مساعدة مالية دون أن يشعروا بالإثم ، ولكنهم بعد بضعة أيام
يستطيعون أن يرفضوا هذه الطلبات في غير تردد أو حرج . فيبدو أن الإثم يكون قد بحث في
تلك الأيام القلائل بطريقة ما ، ودون أى تدخل مقصود عادة .

« الطيب المتسامح » ترجع إلى كبت الميول إلى العدوان ، سواء كان ذلك العدوان موجها إلى الداخل أو إلى الخارج (انظر الفصل السابع من الجزء الأول) . ومن المحتمل أن ميول هذا الطراز من الناس إلى « العفو » أو إلى النسيان تتوقف إلى حد ما على كبت الشعور بالعار أو الإثم ، إلى جانب كبت الشعور بالإذلال والإحباط . ومهما يكن من أمر فسواء كان الشعور بالإثم يكبت أو لا يكبت ، من غير نظر إلى كبت ذكريات أسباب الإثم ومناسباته - فسواء كان هذا أو لم يكن ، فلا شك أن السكبت يؤثر غالبا في كل خبرة آثمة بوجه عام . . . وعلى أى حال فإن لنا ما يبرر نظرتنا إلى السكبت على أنه إحدى الطرق التي يمكن بها علاج الإثم دون أن نلجأ إلى العقاب ^(١) .

وتوجد طريقة أخرى مثل هذه في عملية التبرير ، حيث نسعى إلى تخفيف إثمنا بإيجاد عذر ثانوي للتصرف الآثم ، كما هي الحال عند ما نقنع أنفسنا أن بعض أمور معينة من التصرفات المشكوك فيها - مثل الاختلاس ، أو الغش في الأعمال (التجارية والصناعية) تكون جائزة لأنها تتفق وحرفية القانون (ومن نحن حتى نحاول إصلاح القانون ؟) أو أن إنزال الشيء من الألم بطفل أو حيوان أمر ضروري لحسن تربيته (. . . .) . السنا جميعا نتعلم آخر الأمر عن طريق الألم (١) ومن الطبيعي أن عملية التبرير قد تتراوح في طريقة التماس الأعذار العقابية أو الأخلاقية لها ، بين أسخف التعللات وبين حالات قد تشتمل على صراع أخلاقي بحث ، كما يتضح في المثال المعروف عن الرجل الشريف عادة الذي يسرق طعاما لزوجته وأطفاله الذين يتضورون جوعا .

أما البديل الأخير من العقاب الذي علينا أن نذكره هنا ، فهو إسقاط

(١) سنشير مرة أخرى إلى هذا الموضوع في الفصل الخامس من هذا الجزء .

الإثم على طرف آخر يعتبر حينئذ مسئولا عنه ، كي نشعر نحن أنفسنا بأننا أبرياء من هذا الإثم ذاته ، وربما صح اعتبار هذا مجرد نوع متطرف لحسب من التبرير ، ولكنه يختلف عن معظم أشكال التبرير في أنه يتضمن عنصرا محددًا من عناصر الوهم . ويتضح هذا الأخير بوجه خاص في أوهام الاضطهاد ، التي تعد من خصائص مرض « الباراثويا » ويشعر المريض بهذه الأوهام بأنه ضحية مؤامرة ، وأن الناس (وقد يكون شخصا معينًا أو جماعة معينة ، أو منظمة كـ مكتب البريد ، أو جيش الخلاص) ، يعتمدون على الدوام مضايقته وإذلاله وإحباطه ، أو يتجسمون عليه دائما ، ويعلقون على تصرفاته بما ليس في مصلحته . هذا ومن بين الانتصارات التي أحرزها التحليل النفسي أنه استطاع أن يبين لنا دوافع المريض العدوانية والآثمة (ويدينهما تلك التي من نوع دوافع الشذوذ الجنسي المثلى ، وقد يكون دورها هنا كبيرا) إنما كانت في مثل هذه الحالات تسقط على خصومه الوهميين الذين يضطهدونه ويتآمرون عليه ، وليس من الضروري ولا هو من العادة ، أن تستغنى عملية الإسقاط هذه عن العقاب ، ولكن العقاب في مثل هذه الحالة يتحول إلى ذلك المجرم المزعوم الذي يسقط عليه إثمنا ، والذي يصبح في الواقع كبش فداء . فلمذا السبب ولأهميته الكبرى لموضوعنا سنتحدث في الفصل التالي عن الإسقاط هذا وعلاقته بالعقاب . أما الآن فعلينا أن نعود لموضوع العقاب .

« بوليقراط » عقدة

من الطبيعي ، ونحن نبحث في العقاب ونظائره من حيث هي وسائل لتخفيف الإثم ، نبحث في الوقت ذاته نفس الظواهر التي سبق أن بحثناها في الفصل السابع من الجزء الأول تحت عنوان « النيسية » أو العدوان الموجه ضد الذات ، ومع ذلك فإن إدراكنا للدور الذي يؤديه الإثم

في هذه العملية يتيح لنا الاستزادة من البصر بسبب كثرة حدوثها ومالها من أهمية أساسية بالغة .

فكلنا يشعر شعوراً غامضاً ، على الأقل (وكثيرون منا يشعرون شعوراً قوياً) بالعجز من نواح عدة عن أن ترتفع في سلوكنا إلى المستويات التي ترسمها لنا الذات العليا ، ومن ثم صرنا نشعر جميعاً بالإثم ، وبالتالي صرنا نشعر (إلى حد ما) « بالحاجة إلى العقاب » وهي الطريقة الأساسية في معاملة الإثم . فنحن جميعاً خاطئون يائسون . وإذ كان الإنسان ، كما سبق القول ، حيواناً يسعى وراء الألم كما يسعى وراء اللذة ، فإن ذلك يرجع إلى أنه لا يستطيع أن يتخلص من عبء خطيئته إلا عن طريق ألم العقاب . فإن لم نعان من الألم قدرأ كافياً ، وإن سارت الأمور معنا على خير ما نبغى ، وابتسم لنا الحظ على نحو لم نعهده ، فإننا نبدأ بأن نشعر بالقلق لأن حاجتنا من العقاب لم تجد ما يسدها ويرضيها . ولعل هذا هو مصدر الخوف من الإلهة « هوبريس » التي تنزل العقاب بمن بطر وتجبر ، وهي صفات استطاع الإغريق القدماء أنفسهم - على ما امتازوا به من تحرر نسبي من الشعور بالإثم - أن يدركوا أنها من الصفات الأساسية التي يتميز بها الإنسان .

وعلى الرغم من أن تقدير أثر هذا الخوف في تعطيل التقدم البشري أمر من الصعوبة بمكان ، فإنه كان بالغ الخطورة ولا شك^(١) ، ذلك أن كل تقدم عظيم قام به الإنسان للسيطرة على بيئته ، وفي تحقيق ظروف أفضل للحياة ، وحتى في ممارسته لحرية الفكر واكتساب المعرفة - كان عرضة لأن يثير فيه إحساساً بأن نشاطه هذا يتسم بالغرور والكبرياء ولا يناسب

(١) لسنا نريد أن نقول هنا بالطبع أن هذا هو السبب الوحيد للاسراف في الاستمساك بالمحافظة غير المعقولة « فالكسل العقلي (عدم الميل إلى ترك عادات التفكير القديمة ، وإلى بذل المجهود اللازم لهضم الأفكار الحديثة وتمثيلها) ومصالح الناس (من حيث المحافظة على اسمهم ، أو رعاية أمورهم المادية) كان لها لاشك أثر كبير في ذلك .

كائنًا يعيش في عالم يصعب عليه تقدير قوته الخارقة التي يراها على طرفي
نقيض مع ضعفه وعجزه ، عالم لا يدرك من أسرارهِ إلا النزر اليسير وإن
توافر لديه من الأسباب ، في زعمه ، ما يدعوه إلى أن يظن به الحبث والاذى .
ومن السهل علينا أن نرى في هذا سورة لاتجاه الطفل اتجاه أبويه .
فثم أمور كثيرة محرمة عليه هو أيضا ، أمور كثيرة يرغبها ، ولكنه إذا
سعى إليها فلن تؤدي به إلا إلى العقاب ، كما يوجد أيضا كثير من ألوان
المعرفة التي لا يسمح له بها (مثال ذلك الأمور الجنسية وغيرها من الأمور
المثيرة التي يستأثر بها الكبار من دونه) . هذا ، ولوالدين أيضا قوة قاهرة .
إذا ما قورنت بقوة الطفل . فمن الخطر عليه أن يشير حنق من لهم هذه
القوة ، ويدفعهم إلى استخدامهما ضده . وهكذا يتجلى في اتجاه الإنسان
للطبيعة هذا اتجاهه لذاته العليا ، وقد بنى هذا بدوره على أساس من اعتماد
الطفل ماديا ونفسيا على أبويه - تلك الأسس التي ضخما تأثير « النمسية »
وشووها . . . فلا غرو إذن أن كان الذين كالفوا في جميع عهود التاريخ
ليزيدوا من قوة الإنسان وقدرته على الفهم ، يثيرون درجة من الريبة وسوء
الظن أدت بهم في كثير من الأحيان إلى الاستشهاد ، لأننا نشعر في أن أمثال
هؤلاء الرواد متهمون بحب الاستعلاء و« التآله » ، ولو ترك لهم الحبل على
الغارب لجروا كل الجنس البشري إلى القصاص الذي يجره على أنفسهم .
أولئك الذين يتجاوزون حدود مراكمهم ، ولن يتيسر للبشر أن يتقدموا
بسرعة إلا بقدر ما يقل خوف الناس من الاستعلاء والتعجبر . وهناك
من الأسباب الوجيهة ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن العصور التي شاهدت
أعظم مغامرات الروح الإنسانية ، كانت هي نفسها فترات التحرر النسبي
من مشاعر الخوف والإثم في صورها البدائية . وقد يجد مؤرخو الثقافة
في المستقبل المتعة كل المتعة في تتبع العوامل التي أدت في أوقات وأماكن
معينة إلى خلخلة هذه الأغلال التي كبلت تفكير الإنسان وعرقلت نشاطه ،
وفي النتائج التي ترتبت على هذه الخلخلة في الحضارة . ولكن هذا بعيد كل

البعد عن موضوعنا الحالي (حتى لو كان تحت أيدينا كل ما نحتاج إليه من معلومات) .

وإذا كانت هناك فروق بين الحضارات من حيث ما يتعلق « بالخوف من التآله والاستعلاء » و « بالحاجة إلى العقاب » ، فمن الطبيعي أن توجد فروق بين الأفراد الذين تظلمهم حضارة معينة . ومن المحتمل أننا جميعا في مدينتنا الحاضرة ، نحس بهذه الحاجة بدرجة ما ، وكلنا يميل إلى أن يتشكك في الخرافات أو يؤمن بها ، فيما يتعلق بحسن الحظ والتوفيق في العمل ، ولكننا نتفاوت في مدى تشككنا أو إيماننا (بالخرافات) هذين ، تفاوتا قد يكون كبيرا . وهنا نبدو وكأننا ضحايا عقدة معينة شبيهة بعقد أخرى يعانيها معظم الناس ، إن لم يعانونها جميعا ، مثل عقدة أوديب أو عقدة الخصاء ، وبعض العقد الأخرى التي جعلها التحليل النفسي مألوفة لنا . وأرى أن تسمى هذه العقدة بعقدة بوليقرات (Polycrates) نسبة إلى بوليقرات طاغية ساموس (الذي سرد هيرودوتوس قصته ، وكان موضوع قصيدة معروفة للشاعر شيلر) . فقد أثار ما أحرزه هذا الحاكم من نجاح لم يسبق له مثيل ، الفزع في نفوس أصدقائه وحلفائه ، وبدأوا يعتقدون أن سوء الطالع الذي ينتظره لابد أن يكون آخذا في التحفز بسرعة كبيرة (وربما يشبه ذلك إلى حد كبير ، موقف الإنجليز إزاء فترة غير عادية من الطقس الجميل مرت بهم ونعموا بها ، فتراهم يهزون رؤوسهم ويقولون : سوف ندفع ثمن هذا غالبا) فقد أوحى بعض الناس إلى بوليقرات هذا أنه قد يستطيع أن يتفادى الكارثة التي تهدده إن قام بتضحية اختيارية ، فعند إلى إلقاء خاتم ثمين في البحر ، ولكن الخاتم كان مصيره إلى جوف سمكة نجح أحد الصيادين في اصطيادها . فلما وجد أنها من نوع جميل نادر قدمها إلى مائدة الطاغية ، فذهل الجميع عندما عثر هلي الخاتم في داخلها ، وتبين لهم أن التضحية لم تقبل ، وأن الآلهة رفضت

أن تخفف ما تدينه له من عقاب ، مما دعا حليفه أحس فرعون مصر ، إلى مغادرة حضرة الرجل التعس بسرعة غير لائقة خوفاً من نكبة وشيكة الوقوع .

طرق إرضاء الحاجة إلى العقاب

لمعالجة الحاجة إلى العقاب، بين الذين يعانون كثيراً من عقدة بوليقراط هذه ، عدة طرق ، يمكن التمييز بوضوح بين أربعة أنواع منها ، أو مجموعات تكفي كل واحدة بمفردها لعلاج هذه الحاجة .

ففي المجموعة الأولى يبدو « العقاب » في صورة كارثة ما ، أو إخفاق أو معاملة قاسية من فعل الهيئة الطبيعية أو الاجتماعية ، دون أن يكون « للجاني » أية يد فيها (كما قد نسمى نحن ، على سبيل التيسير ، - الشخص الذى يشعر بالحاجة إلى العقاب ، « مذنباً ، وإن يكن هذا لا يعنى بالضرورة أنه مذنب طبقاً لمعايير تختلف عن معاييرهِ) . وهذا يشبع « حاجته إلى العقاب » ولا يبدأ بحس بضرورة اكتشاف بديل - (وهو البديل الثانى فى مثل هذه الحالة) - إلا عندما تزول العقبة الخارجية لسبب ما ، وقد لاحظ فرويد خلال أبحاثه (١) مرضى بالذات لم يستسلموا لاضطراب عصبي إلا حينما أزيلت عقبة خارجية معينة كانت تعوق نجاحهم .

وهذا النوع من الحالات يختلف اختلافاً واضحاً عن الطراز العادى المألوف الذى يبدو فيه الممرض العصبى راجعاً إلى الإخفاق أو إلى عدم إتاحة الفرصة للتعبير الذاتى . ولكن إذا ما نظرنا إلى هذه الحالات على ضوء ، التحليل النفسى ، وجدنا أنها لا تستلزم أن تثير فينا أى دهشة ، ذلك أن الأمراض العصبية ترجع كلها ، بحسب هذه النظرية ، إلى الصراع ،

(١) S. Freud, Some Character Types met with in Psychoanalytic work, (1915) Collected Papers IV 818

ولكنها في معظمها (وبخاصة النوع المستيري منها) ترجع إلى عدم إرضاء دوافع الـ « هو » (وجزء منها مكبوت) ، وعدم الإرضاء هذا هو الذى يظهر بارزاً فى الصورة .

ولكن الذات العليا من جانبها تقوم بدورها ، وتشعر المرء بوجودها عن طريق الكبت ، ويكون المرض العصبي الناتج هو بذاته « عقاباً » عن طريق القيود والمتاعب التى يسببها . أما فى تلك الحالات الأخرى التى لفت إليها « فرويد » الأنظار ، فقد أحدث العالم الخارجى العقاب من قبل ، ولم تلجأ الذات العليا إلى اتخاذ إجراء لتوجيه العقاب الموجه إلى الداخل ، فى صورة كبت متزايد يودى إلى إحداث مرض عصبي ، إلا عندما زالت العقوبات الخارجية .

هذا وقد أوضح البحث فيما بعد أن عدد حالات هذا النوع ليست قليلة بأى حال ، وما دامت العقبة الخارجية قائمة (ولتكن الفقر ، أو مهنة غير مناسبة ، أو الزواج الفاشل ، أو عجزاً بدنياً أو مرضاً) فإن « الجانى » يظل يتمتع بصحة نفسية ، وإن ظل يشكو بطبيعة الحال من المصاعب التى تكتنف حياته ولكن ما إن تزول العقوبات من طريقه حتى يقع فريسة للأمراض النفسية ، فبدلاً من أن يتمتع بالسعادة أو النجاح - كما كنا ننتظر - إذا به يقع ضحية لمرض عقلي ، وقد نلاحظ النقيض فى حالات أخرى ، كأن يعاني الشخص حالة عصبية أو يظل « مكفوفاً » مادامت الظروف الخارجية فى مصلحته . ولكنه يكتسب فجأة حرية جديدة ، إذا واجهته المصاعب أو حلت به المصائب . وربما يصدق هذا ، بصفة خاصة فى حالة التعبير عن حب العدوان . فقد سبق أن لاحظنا كيف أن المعاملة الأبوية الرقيقة تجعل توجيه العدوان عند الأطفال إلى الخارج أمراً بالغ الصعوبة ، ومن ثم تشجع النيسية ، أى توجيهه إلى الداخل . وقد يكون للظروف الطبية المواتية فيما بعد مثل هذا التأثير ، فننظر إلى النكبة كما ننظر إلى ازدياد فى قسوة الوالدين يحدث فجأة . وفى الواقع

انها قد اطلق في بعض الاحيان العدوان الذي ظل مكبوتا أمداً طويلاً ضد الآباء أنفسهم ، كما حدث في الحالة التي أوردها الكسندر (١) حين صاح رجل صادفته حادثة أليمة يقول : « لقد قاسيت مافيه الكفاية وكفرت عن كل ما ارتكبته ، والآن أستطيع أن أخبر والدي بما يدور في ذهني من رأي فيه . هذه بلا شك حادثة شاذة إلى حد ما . ولكننا إذا اعتبرنا أن نفس الموقف شائع ، أيا كانت درجة شيوعه ، فمن الواضح أن آثاره الاجتماعية لها أهميتها . ذلك أن إصلاح أحوال الحياة ، قد يؤدي — في ظروف معينة — إلى ازدياد في الكف ، أو في العصاب لتكون مقابل تزايد السعادة والكفاية ، وخفض معدل الجرائم وهو ما نأمل أن تترقعه .

وإن كانت المصاعب الخارجية التي تأتي من تلقاء نفسها قادرة على أن تشبع الحاجة إلى العقاب ، فليس غريباً أن نجد أشخاصاً يثيرون بأنفسهم مثل هذه المتاعب ، إن لم تكن لديهم طريقة أخرى يثيرونها بها ، ومن ثم يسلكون كبوليقراط ، وإن كان مسلكهم هذا في أغلب الحالات لا شعورياً ، بدرجات متفاوتة . ومن بين هؤلاء من نسميهم « بالعصابين » الذين سبق أن أشرنا إليهم (في الفصل السابع من الجزء الأول) ، وهؤلاء غالباً ما يلقون بأنفسهم في مشكلات (مادية أو مهنية أو زوجية أو صحية .. إلخ) كان من الممكن أن يجنبهم إياها عليهم وخيرتهم بسهولة تامة . وهنا تكون الطريقة الأخرى البديلة (وهي المجموعة الثانية من هذه المجموعات الأربع التي ذكرناها من قبل) عادة فيما بين إرضاء الحاجة إلى العقاب عن طريق إرضاء الحاجة إلى العقاب عن طريق ما يستحدث من المصائب الخارجية أو عن طريق عصاب حقيقي مع ظهور أعراض مرضية معينة . ولكننا لسنا بحاجة إلى القول — كما سبق أن أوضحنا في الفصل السابع —

(١) المصدر السابق .

بأن مثل هؤلاء الأشخاص كثيرا ما يجرون وراءهم غيرهم فيما يجلبون على أنفسهم من مصائب . وهكذا يعبرون بطريق غير مباشر عن العدوان على غيرهم .

أما المجموعة الثالثة من مجموعات الطرق البديلة ، فهي تلك التي يختار فيها المريض أن يعاني ألما جثائيا أو عقليا ، وتبدو واضحة كل الوضوح في محيط المرضى بالعصاب ، في التناقض الكبير بين الهستيريا التحويلية (التي تكون أعراضها ذات طابع جثائي أو حسي . ويكاد أى مرض جثائي ، يمكن أن يستثار ويتظاهر به ، ومع ذلك فثمة عدد معين من الأمراض ، وبخاصة أنواع معينة من الشلل ، أو من الخدر أو فقدان الإحساس خاصة بالهستيريا نفسها) وبين مرض هستيريا القلق (الذي فيه يستحدث المريض مخاوف مرضية وهموما ذات صيغة عامة) فقد حدث أنى عرفت مرة رجلا ذا مواهب عظيمة ولكنه كان يعاني كثيرا من داء العصاب فظل عدة أعوام يقاسى : إما النورالجيا الحادة وإما انقباضا نفسانيا شديدا . وكانت له القدرة لبعض « الجناساة » الآخرين الذين من هذا النوع على تغيير عرض من أعراض مرض معين إلى عرض مرض آخر حتى كان يبدو كأنه يفعل هذا بإرادته واختياره ، ولكنه كان مرغما على أن يتحمل عبئا أو آخر من هذه الأعباء فكان لا يتخلص منها إلا لبضعة أشهر في كل عام . وكانت هذه الشهور تلى تماما حصوله على أجازته السنوية ، وكان يدبر خلالها إجراء عملية جراحية له على جزء ما من أجزاء جسمه ، مفضلا التخدير الموضعي (وأفضل منه عنده أن يكون ذلك التخدير غير كاف) حتى يستطيع أن يراقب سير العملية ، وكان يراقبها باهتمام بالغ . وقد يبدو كأن العملية الجراحية حررتة ، لفترة ما - من الحاجة إلى العقاب - على الرغم من أن أثرها « المطهر » لم يكن يدوم إلا فترة قصيرة ، سرعان ما تعود الحاجة بعدها كي يتم إشباعها بإحدى الطريقتين المألوفتين ، وفي هذه الحالة ، لا نرى تبادلا بين العقاب الجثائي والعقلي لحسب ، - (النورالجيا والانقباض

الشديد) بل نرى أيضا تعاقبا سنويا منتظما يدور حول إرضاء وقتي عن طريق عقاب جسيم (هو العملية الجراحية) : ويمكننا أن نقارن هذه الحالة بتلك التي وصفتها بالتفصيل صوفي مورجنستيرن^(١) عن صبي أظهر منذ البداية ميلا إلى العدوان الموجه إلى الخارج وإلى الداخل ، ونوبات من العنف تتعاقب مع انقباض وتهديد بالانتحار ، وقد اختفى كلاهما حينما حدث أن كسرت ساقه ، وكان هذا خصاء رمزيا (كما كشف التحليل النفسي فيما بعد على ضوء ما قدمه الصبي من رسوم وشروح لها تفسرها) . وقد ألفت هذه الأمثلة ضوءا على حالات كثيرة لا يخامرنا في كثرتها شك ، وفيها يتقدم المريض الذي يعاني مرضا نفسيا (وبما في ذلك أولئك المرضى الذين يعانون مرضا ذهنيا لا شك فيه) تقدما ملحوظا ، يكاد يصل إلى درجة شفاء ظاهري تام خلال مرض جشائي قاس . وطبيعي أن توضح هذه الحالات وأمثالها أن هذا التعاقب بين المرض العقلي وبين المرض الجشائي يمكن أن يقوم بدور له أهميته في بعض طرق العلاج النفسي الحديثة التي حققت نتائج مذهلة ، وإن كانت طريقة تأثيرها في الجانب الفسيولوجي ، أو في الجانب السيكولوجي ، مازالت غير مفهومة لنا تمام الفهم (ومثال علاج الشلل السكلي بالمalaria ، أو الصور المختلفة لعلاج الشيزوفرايا^(٢) بالصدمات ، سواء كانت صدمات كهربائية أو بالأنسولين أو الكارديازول أو التريازول إلخ) .

(١) Sophie Morgenstern. Psychanalyse Infantile (1987.)

(٢) ومع أن إيزيدور سيلبرمان (Isidor Silberman) يعتبر أن العامل الرئيسي هو « النيكوس » التام ، لا تخفف الإثم ، وذلك عندما كان يراجع أبحاثه وأبحاثا أخرى من وجهة النظر السيكولوجية (انظر المقالة التي كتبها عن الخبرات النفسية في العلاج بالصدمات ، و مجلة علم النفس الدولية ١٩٤٠) - فإن تقاريره عن الحالات التي أوردتها تبين وجود آثار للإثم إلى جانب الممارات أخرى ، كالخوف من الموت والتهيج الجنسي أو الدين قبل الأحداث نوبة عصبية ، كما تدل عليها كلمات صاح بها المريض (يا لهي أين لهي ؟ اغفر لي يا لهي ؟ لن أفعل ذلك مطلقا ، لا تماقيني يا لهي - يا لهي - إلى يارب اقرب مني يا لهي تعال وأجبن يا لهي) فإن كان لهذه السلسلة أي مغزى عام ، فهي إنما تشير إلى التغلب على الخوف والإثم ، بواسطة الحب .

وتختلف المجموعة الرابعة من الطرق البديلة ، عن الثلاث السابقة ،
 اختلافاً غير قليل ، فهي خاصة بالصلة الوثيقة نفسياً بين عناصر العقاب
 وبين عناصر الإرضاء فيما يتعلق بالأعراض العصابية ، ففي المستيريا تكون
 درجة الامتزاج بين العنصرين وثيقة إلى حد كبير عادة ، وحيثما يفهم
 الغرض تماماً فإنه يكشف عن نفسه بوضوح ، على أنه « حل وسط » بين
 القوى المكبوتة وبين القوى السكابتة . فإن أخذنا أحد الأمثلة التي ضربها
 فريد : الإحمرار خجلاً (أو الخوف منه) تبين أن هذا الإحمرار يعد من
 ناحية عقاباً ، لما ينطوي عليه من خجل وارتباك ، ومن ناحية أخرى
 إرضاء . إذ إنه يرضى ما في صاحبه من ميل إلى عرض هوراته ومفاتته
 على الأنظار ، من حيث إن ذلك يلفت النظر إلى الشخص الذي أحمر
 خجلاً . وشبهه ذلك الخوف من السقوط ، فهو في وقت واحد تهديد
 بنكبة مادية ، ووعد بإرضاء لذة نفسية (عن طريق التعبير الرمزي
 للسقوط) . وعلى سبيل المثال ، نذكر حالة طريفة (أتحدث لنا فرصة
 دراستها) وهي حالة رجل من رجال الدين كان خوفه من السقوط في أثناء
 سيره في الشارع يشتد إذا وجد نفسه وحيداً بجوار ميدان « بيكاديللي »
 في لندن ، ولكن هذا الخوف كان يقل إذا ما كان في صحبة محترمة ، ويكاد
 يختفي إذا ما كان في صحبة زوجته ، على الرغم من أنه كان غير مدرك مطلقاً
 « لمعنى خوفه هذا » حتى كشف عنه التحليل النفسي^(١) ، وفي حالات

(١) من الطبيعي أن هذا الحل الوسط المتضمن في مثل هذه الأعراض إنما هو مثال للحيلة
 البرودة ، حيلة اشتراك أكثر من عامل انفعالي واحد في إحداث عرض عصابي وهي شائعة
 الحدوث ، وإليست مقصورة على العصاب بل وحتى هذه الحيلة ، بمعناها الخاص أي إرضاء دوافع
 (المز) والحاجة إلى العقاب خلال عملية واحدة تحدث في بعض الأحيان خارج محيط العصاب
 فتحدث مثلاً في ممارسة الاعتراف ، وهو في حد ذاته ، وكما رأينا من قبل ، نوع من بدائل
 العقاب ، وهذا يتمثل في قصة المرأة البولندية التي اعترفت للكهنة بقصص غرامياتها مع غير
 زوجها . ولما تبادلت في اعترافاتها هذه حتى في سن متأخرة بدأت رغبة النفس تتورق بما تقول .
 ولما سئلت أثرت بأن كل الخطايا التي اعترفت بارتكابها كانت مجرد (اختراع) ولم تحدث .

أمراض العصاب القاسر يميل العنصران للانفصال أحدهما عن الآخر ،
 ما دام قد تجلّيا بصورة مختلفة في السلوك القسري ، كما في الحالة التي سبق
 ذكرها عن الصبي الذي كان مجبرا ، بالتعاقب ، على الصلاة من أجل شفاء
 أمه ، وعلى إبطال تأثير صلاته هذه بأن يصفع نفسه على فمه . وقد تأخذ
 أنواع « القسر » شكل الأفكار والأفعال القسرية . ويرى « ألكسندر »
 أن الأولى تمثل في العادة التعبير عن الرغبات الآثمة ، بينما تمثل الثانية
 الميل المعاقبة ، وغالبا ما تتخذ شكل « تعويضات » أو تكوينات أرجاع
 عكسية ، وفي النهاية نجد الإرضاء والعقاب يحدثان في السيكلوثيميا في
 مظهرين منفصلين تماما ، فيتسلط كل منهما لفترة من الزمن - فيسيطر
 الإرضاء في ناحية الجنون ، ويسيطر العقاب في ناحية الملائخوليا .

التحالف بين الـ « هو » والذات العليا

أوحى الصلات المتوقف بعضها على بعض ، والتي تحدث في حالات
 عديدة ، بين إرضاء الرغبات الآثمة ، وعقابها - أوحى إلى « ألكسندر »
 بموقف يحسن تشبيهه بنوع من التحالف بين الـ « هو » والذات العليا .
 فبمقتضى شروط هذا « الميثاق » تسمح الذات العليا بقدر معين من إرضاء

= فط ، ولسكنها أضافت (ولسكن يا أبني كم هو جميل أن يكون للمرء ذكريات (Alendy
 نفس المرجع ص ٢١٦) .

وهناك آخرون كثيرين وبخاصة من الأطفال ، عرضة لهذا النوع من اتهام النفس الذي
 يكون الهدف الأول فيه هو الاتهام في الآثام التي يودون ارتكابها ، ولسكنهم لا يجرءون .
 وطبيعي أن هذا نوع واحد فحسب من ذلك النوع الأوسع لكذب الأطفال ، الذي لا يبدو
 أن يكون تخيلا لفظيا . وتذكر في هذه المناسبة أن « برلنجهام » تعتبر أن الهدف الأساسي
 في بعض صور الاعتراف هو الحصول على رفيق لإشباع الميل إلى استعراض العورة والمفانين ،
 وإن يكن ذلك قد يساعد على التخلص من الإثم بالاشتراك في سر آثم . وهي ترى أن هذا
 يختلف عن الصور الأخرى من الاعتراف التي تصاح كبدائل للعقاب (وإن تكن ثمة حالات
 غريبة يصعب تمييز هذا الاختلاف فيها) .

الرغبات التي لا تقرها ، على شرط أن يسدد الثمن على صورة آلام أو عقاب ، ويذكر ألكسندر أن الذات العليا رغم قسوتها - كثيراً ما تقبل مثل هذا النوع من الرشوة ، شأنها في ذلك شأن القاضي القاسى . هذا ، وتتدخل القابلية للرشوة هذه بصورة خطيرة في أداء الذات العليا لوظيفتها خير أداء ، من حيث هي وصية على معيارها الصارم ؛ وكذلك تفسح الطريق لكل نوع من أنواع إساءة الاستعمال ، حتى لو قدرناها بالمعايير المثالية للذات الشاعرة وهي معايير أكثر تساهلاً وواقعية ؛ لأن ذلك معناه أن جرائم ومآسى عدة ترتكب على شرط أن يدفع مرتكبوها الثمن بسخاء ، وبذلك الصورة الخاصة التي ترضاها الذات العليا . وعلى هذا فلا شك في أن وجود ذلك ، الميثاق ، مصدر ضعف لا شك فيه في بنية الإنسان الأخلاقية ؛ وقد يكون كذلك عقبة في طريق العلاج النفسى ، لأن التحالف بين الـ « هو » والذات العليا قد يؤدي إلى إيجاد « مركب » ثابت كل الثبات ؛ وسيفقد كل من الـ « هو » والذات العليا شيئاً ما بانفصام هذه المحالفة ، أما الذات العليا فتتوقع مقدماً خسارة القوة والسيطرة والإرضاء السادى ؛ على حين يخشى الـ « هو » أن يفقد الفرص التي كانت تتيح له إرضاء متعه المحظورة ، ومن ثم فإن المحلل النفسى الذى يسعى إلى حل هذا التحالف سيلقى معارضة من كلا الجانبين . وربما نجد فى المجال الاجتماعى شديداً لهذا فى تلك التعاون الغريب غير الرسمى - الذى قام بين الكنائس ومهربى الخمر فى أمريكا ، وكان كلاهما يعارض إلغاء تحريم الخمر ، بكل قوة ، لأسباب خاصة به (أخلاقية ومادية) .

هذا ، وقد تعرضت فكرة التحالف كلها التى بين الـ « هو » وبين الذات العليا للهجوم من جهات عدة وبخاصة فى كتابات (Reich) (١) وهو فى

(١) W. Reich and F. Alexander, « Discussion on the need for Punishment and the Neurotic Process (1928) »

الواقع معارض كذلك لفكرة « الحاجة إلى العقاب ، ويتمادي . « راينخ » ،
 يرى أنه ليس هناك من الحقائق ما يبرهن على أن العقل الإنساني يميل إلى
 إزالة الجريمة بالعقاب . ويبدو أن « راينخ »^(١) نفسه كان يسعى ليفسر جميع
 الظواهر المتصلة بالموضوع في صورة بسيطة (أى خالية من الصبغة
 الأخلاقية) من صور « النميسية » أو الانتقام من الذات ، فالذات وقد
 غاظها إرضاء رغباتها الأساسية من جراء ما يواجهها من محرمات اجتماعية ،
 ونواه ومحظورات داخلية لا حصر لها — قد تحول نزعاتها العدوانية إلى
 نفسها ذاتها ، ولكن رد ألكسندر على اعتراضات راينخ — يبدو مقنعاً
 كل الإقناع ، وهو قادر على الإشارة إلى أنواع باكمها من ظواهر تبدو
 أنها تتضمن أن الألم يكفر عن الإثم . ومثال ذلك طرقنا في تدريب أطفالنا ،
 وأساليب القصاص البدائية ، والتضحية الدينية ، والاعتراف ، ومجاهدة
 النفس بالعقاب ، ولا يبقى إلا أن نفترض — ما دام الإثم قد أزيل ،
 وما دامت الذات العليا قد قنعت بالآلام — أن الذات حرة في الإصغاء إلى
 إغراء الـ « هو » ، إياها بالاتجاه نحو اللذة التي كانت الذات لا تقبلها طالما
 كان الشعور بالإثم قائماً . وفي الواقع ، يبدو أن التأمل الباطني ، والملاحظة
 التي نقوم بها في شئون حياتنا العادية تعطينا أدلة وافية في صالح وجهة نظر
 ألكسندر . لا يشعر الكثيرون منا أنه من الممكن أن يستمتع المرء بشيء
 من الاسترخاء وهو راضى النفس بعد فترة قضاها في عمل جدي ، وهي
 حالة تختلف كل الاختلاف عن تلك التي كانت تضايقنا فيها فكرة أن
 واجباً ثقيلاً قد أهملناه ، فتنفسد هلينا محاولة استمتاعنا بمتعة معينة ؟
 ألسنا نميل جميعاً إلى الاعتقاد بأنه يحق لنا إن أصابنا مرض مؤلم ، أو حادثة
 أو مصيبة أو عائق غير منتظر ، أن نتوقع نظير ذلك شيئاً من الثواب ،
 أو ميزة ما ؟ ألا يوجد أيضاً أناس يعوضون أنفسهم عن تساهلهم تساهلاً
 غير معتاد في أمر ما أو فكرة في محيط معين ، بإصرار هلي صراحة غير
 عادية في محيط آخر ؟ وأذكر على سبيل المثال ثلاثة من أنصار الإصلاح

الجنسى خطروا ببالى : أحدهم يعارض تغطى الخمر معارضة قوية ،
والثاني يعادله تطرفاً فى معارضته للتدخين ، بينما لا يمل الثالث من تأكيد
خصائل نظافة الأبدان . وربما تكون حالات النوع المضاد أكثر تعدداً ،
ذلك أنه من خواص الخلق البيوريتانى (المتطهر) أن هذا التشدد فى
مراعاة قانون السلوك الجنسى تقلل من الشعور بالإثم المرتبط بمخالفة
الأخلاق المسيحية فى نواح أخرى ، بما فيها (الحسد والكراهية وأذى
الناس ، وكل ما يمت إلى عدم التسامح والإحسان بسبب) . ويعتقد
آخرون أن شدة الاستمسك بالشعائر الدينية قد يكفر عن زلات
لا حصر لها فى أمور دنيوية بحجة .

والواقع أن « راينخ » نفسه قد تحدث فى كتاب له (١) عن عصايين
معيّنين كان عليه أن يفحصهم فى العيادات النفسية فقال « إن زواجهم
الخلقى قد هبطت نتيجة لبؤسهم الاقتصادى — إلى حد بلغ من الضالة أن
كادت دوافعهم الإجرامية والمنحرفة أن تنفذ إلى سلوكهم وتتجلى آثارها
فيه . ألا يعنى هذا أن متاعب الفقر قد أدت إلى رخاوة الذات العليا ،
الامر الذى يعتبر شرحاً لمبدأ ألكسندر ؟ والواقع أن كل الدلائل
الاجتماعية والنفسية الخاصة بالعقاب والعدالة التى تحدثنا عنها فى هذا الفصل
تبدو أنها تشير بقوة إلى الاتجاه نفسه . ويبدو أن لنا العذر إذن ، إن
وافقنا ألكسندر على قوله « إن نظام القصاص الذاتى عند المريض
بالعصاب يكشف عن الأسس التى تقوم عليها قواعد التنظيم الاجتماعى
البدائى الذى للجنس البشرى » .

الجريرة والعقاب

ومع ذلك فالنقد الذي وجهه راينخ يشير لنا مع ذلك مشكلة وثيقة الصلة بالموضوع ، الذي نحن بصددده هنا . فهو يرى أنه لو كان ألكسندر محقاً ، لوجب أن يخف الشعور بالإثم ، كلما طال المرض العصبي واشتد . ولماذا لا يظهر التخلص من الإثم في عدد أكبر من الحالات ؟ . إن هذه المشكلة لتفضي بنا إلى أخرى أوسع منها ، أثارها فرويد وآخرون غيره في عدة مناسبات متنوعة . فلماذا يؤدي العقاب والمصائب عامة إلى تخفيف الشعور بالإثم أحياناً ، وإلى تقويته أحياناً أخرى ؟ . إن مجرد إلقاء هذا السؤال ليزكرنا بأننا لم نعالج إلى الآن غير جانب واحد من جوانب العلاقة التي بين الجريمة وبين العقاب ، وأن ما ذكره كل من راينخ وألكسندر بشأن الحاجة إلى العقاب ، وبشأن الميثاق الذي بين الـ « هو » وبين الذات العليا ، على ما لها من أهمية بالغة لا يستنفد كل جوانب هذه العلاقة ، فإن كان العقاب لا يؤدي إلا إلى تحرر المذنب من الشعور بالإثم ، فلن يكون له أثر رادع على الإطلاق ، وهذا كما لا يخفى ، يجافي الحقائق . وإذا كان عدم إرضاء الحاجة إلى العقاب هو السبب الوحيد لاستحداث العصاب فكيف يمكننا أن نعلل حالات الاضطراب العصبي الشائعة التي يبدو أن العامل الأساسي في حدوثها هو إحباط دوافع الـ « هو » ، لا عدم وقوع العقاب ؟ .

وعلى الرغم من أن هذا السؤال قد أثير عدة مرات فإن كتب التحليل النفسي - على ما أعلم - لم تحاول مناقشته تفصيلاً ، وبطريقة منهجية ، وبذلك تركت ثغرة واضحة خطيرة ، من العبث أن ندعى أن ما تحت أيدينا من المعلومات كفيل بسدها ، وكل ما يمكن أن نقوله: إن الإجابة تتواف على بحث تلك العلاقات المتداخلة المعقدة ، والتي بين مشاعر الخوف والإثم

وحب الاعتماد ، كما تتوقف على القوة النسبية لكل من الذات العليا ، ودوافع الـ «هو» ، وعلى طبقات الذات العليا المختلفة ، وكذا على الدوافع المختلفة التي في داخل الـ «هو» (بما فيها من الغرائز الجزئية التي يقول بها فرويد) . والواقع أن العوامل التي تسبب رد فعل أو آخر يحتمل أن تكون في صميمها أشبه بشيء من تلك العوامل التي تسكن وراء صفات كل من العقاب الموجه إلى الغير ، والعقاب الموجه إلى الذات ، على نحو ما ذكره روزنفايخ . ومن الواضح أن هذه تتكون من أخلاط شتى من الخوف والعدوان والإثم ، ومن عوامل أخرى متباينة . وكل ما استطاع التحليل النفسي أن يفعله حتى الآن هو أن يلقى شيئاً من الضوء على فعل هذه العوامل . ومن الخير أن نختم هذا الفصل بإشارة موجزة إلى بعض المهم منها .

فالعقاب الذي يوقعه ممثلو الوالدين ، أو توقعه الذات العليا وهي التي تمثل الوالدين داخل النفس — أو توقعه عوامل أخرى خارجية غامضة ، كالطبيعة والقدر ، والحظ ، وهي عوامل نميل كلنا في سرائرنا إلى أن ننظر إليها على أنها تمثل الوالدين — هذا العقاب سوف يبعث الخوف إلى نفوسنا بقدر ما نستشعر من ضعف ، واعتماد على هذه الشخصيات والعوامل ؛ وعند ما يسدد إلينا القدر إحدى ضرباته ، قد نشعر بأن الحب والعناية الأبوية قد تخلينا عنا (وهذا على عكس حالة الغبطة التي نحسها عندما نعلم برضى آبائنا بوصفنا أحباب الآلهة إلخ) ، وعندما يتسم لنا القدر . . . وإذا شعرنا بأننا أطفال صغار ، فقد يقهرنا نفس الإحساس بالوحدة والعجز الذي كنا نحس به في سنى حياتنا المبكرة ، إذا ما خيل إلينا أن آباءنا قد نبذونا وتخلوا عنا ، وعندئذ لا مناص لنا من أن نشعر بأننا مذنبون ومهددون في الوقت نفسه ؛ وما دام هذا الموقف مستمراً ، فكما اشتد العقاب ازدادنا شعوراً بالذلة ، واشتد تلمفنا على الصلح والتراضى وإعادة المياه إلى مجاريها ، وحينئذ نعرف صراحة بذنبنا ، ونعرض أنفسنا

لمزيد من العقاب ، إذا تطلب الأمر ، كي تثبت ارعواءنا وتوبتنا ، أما إذا شعرنا بأن لدينا من القوة ما يمكننا من أن نعتد على أنفسنا ، وأن نتحدى آباءنا وأقاربنا ، فإننا نلاحظ أنه كلما اشتدت الضربة ، شعرنا بتحرر أكثر من أى التزام نحوم ، وقلت العوائق التى تمنعنا عن الرد على العدوان بمثله .

أما فيما يتعلق بالخوف ، فالعقاب والإحباط يميلان بطبيعتهما لأن يسببا لنا نكوصاً . فإذا لم نستطع أن نرضى دوافعنا العاجلة تعرضنا لأن نرتد إلى مراحل نمو مبكرة وأكثر بدائية . (والمثل الذى كثيراً ما يساق للتدليل على هذه الظاهرة هو ما ثبت من أن الإحباط الذى يحدث فى المستوى التناسلى ، قد يؤدي إلى النكوص إلى ما قبل هذا المستوى ، من مستويات الشرج أو المستويات الفمية .

وقد يؤدي هذا النكوص أيضاً من ناحية إلى إثارة الوجدانات المرتبطة بالإصابات النفسية الأولى المبكرة ، بما فى ذلك المظاهر المختلفة للتشويه والخصاء ؛ وفى النهاية ، يؤدي إلى ما أطلق عليه إرنست جونز (فقدان ممارسة اللذة الجنسية) . وهذا بدوره قد يزيد من مخاوفنا ويجعلنا أكثر تواضعاً وطاعة وشعوراً بالذنب .

ومن ناحية أخرى فإن عملية النكوص (بغض النظر عن تأثير مثل هذه الصدمات النفسية) - قد تؤدي أيضاً إلى مزيد من العدوان ، نتيجة أن القبتناسلية أكثر اتساعاً بطابع العدوان من مستويات المرحلة التى تليها ، وسيؤدي هذا العدوان حتماً إلى تمرد أخطر فى وجه الإخفاق أو حدوث نكبة ، ولكن قد يحدث أن تؤدي إثارته بدورها إلى جهد مضاد من جانب الذات العليا ، ومن ثم إلى رد الفعل المضاد من إثم أكبر وخضوع أتم . فالعقاب فى رأى شميتبرج (Schmideberg)^(١) كثيراً ما يكون

(١) Melitta Schmideberg; Zur Psychologie des Strafens; Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik (1981)

نمدنياً إلى هذا بنجوعه وقوة تأثيره ، فهو يثير إما مباشرة وإما بسبب النكوص إلى مستويات العدوان كراهية بالغة الحدة حتى إنها لتدفع الذات إلى العمل والنشاط فتصبح نحن « خيرين » لتقبل التهذيب والترويض . (ربما كان ذلك لتجنب فقدان القدرة على ممارسة اللذة الجنسية بالطريقة التي شرحناها في الفصل التاسع من الجزء الأول) . وطبقاً لهذا الرأي يؤدي العقاب ، دوره كعامل إثارة ، فيثير الفتنة في العقل ، ثم يشرع في مناهضتها بنشاط « بوليسى » أكثر قوة وأشد قمعاً . وتوحى هذه الاعتبارات بأن أحد العوامل الهامة التي تحدد نوع استجابة المرء للعقاب أو الإحباط ، قد تتوقف على حدوث النكوص أو عدم حدوثه . فإذا لم يحدث (النكوص) ، فالعدوان والإثم اللذان يثيرهما العقاب قد يتيسر معالجتهما من حيث الكيف والسكم ، وقد لا تستثار الذات العليا إلى مزيد من النشاط ؛ وقد تكون استجابة « الجاني » في صورة تمرد على أهداف خارجية ، ويشعر في نفسه بتحرر أكثر من مشاعر الإثم ؛ أما إذا حدث النكوص فمن المحتمل أنه يتصرف بمزيد من الخضوع والإثم .

وثمة عامل آخر له أهمية في حسم النتيجة ؛ وقد يكون هذا العامل هو نفسه الذي سبق أن أشرنا إليه في الفصل التاسع (من الجزء الأول) ، فتحت تأثير الصورة الرهيبة التي يرسمها خيال الطفل للوالدين المخيفين كنتيجة لإلصاق ميله البدائي للعدوان ، فإن أى عقاب يقع عليه بالفعل وأى نكبات تنزل به ، قد تبدو ، نسبياً دون ما كان يتوقعه ، بصورة خامضة ، من أحداث أفدح . وفي مثل هذه الحالات يصبح التهديد بالعقاب عرضة لأن يظهر أشد خطراً من العقاب نفسه . وعندما يحدث العقاب أو تحل النكبة فعلاً ، فقد ينشأ شعور بالتخفف والراحة ، بأن هذه النكبات أو هذا العقاب أخف نسبياً مما كان ينتظر ؛ ويحتمل في مثل هذه الحالة كذلك أن يترتب على حدوث العقاب قدر كبير من الشعور بالتحرر من الخوف والإثم .

ولسكن قد تحدث النتيجة نفسها كذلك إذا ما شعرنا بأن العقاب الذي ينزل بنا بالغ الشدة والصرامة حقاً . فإذا بلغ موقفنا حداً من اليأس نشعر معه بأننا أصبحنا ولم يعد لدينا شيء نفقده . كما تقول العبارة المشهورة ، عندما نقاتل وظهورنا إلى الحائط ، واستحال علينا أن نستمر في تقمقرنا . حينئذ نزل مخاوفنا وتندفع إلى القتال بشجاعة المستيئس .

هذا وقد يتوقف الكثير على قوة « المكبوتات » ورسوخها في أعماق النفس . فإذا كانت الرقابة التي تسيطر على الطبقات العميقة لحياتنا الخلقية قوية نسبياً ، فإننا كثيراً ما نستطيع أن نسمح لأنفسنا بقدر من التساهل مع بواعث الـ « هو » ، فترخص لها أن تعبر عن نفسها في المستريات السطحية ، دون استشارة أى قدر يعتد به ، من الشعور بالإثم ؛ وإن يكون لدينا في هذه الحالة حاجة إلى العقاب ، ونصبح أحراراً في مواجهة الإحباط بقوة واندفاع . أما إذا كانت سيطرتنا أقل ثباتاً ، فقد نصبح عرضة للشعور بالإثم كلما استمتعنا بأنفسنا ، أو أفصحنا عما لدينا من ميل للعدوان ، اللهم إلا إذا خفف العقاب مؤقتاً حدة ما نشعر به من إثم ، فلا نستطيع أن نسعد أو نشبت وجردنا إلا بعد أن نكفر عن آثامنا (وهذا هو الموقف البرليقراطي نفسه) . وفي الحالات التي يشتد فيها عدم الاطمئنان الأخلاقي فأى تعبير للدوافع ، أو حتى مجرد الإغراء بمثل هذا التعبير ، قد يثير فينا شعوراً طاعياً بالإثم ، فلا نحس بأننا آمنون إلا بعد أن نقاسى ونتألم . وفي هذه الحالة قد تصل الحاجة إلى العقاب إلى درجة من الفهم يتعذر إشباعها (موقف مجاهدة النفس بإنزال العقاب بها) .

وواضح أن هذا بدوره وثيق الصلة بالمأسوكية الخلقية ، والمأسوكية هذه تذكرنا بأنه قد يوجد إشباع لبيدى في عملية معاناة التألم نفسها . . . ويجب ألا ننسى أيضاً مبدأ زيادة الإرضاء عن طريق الكف (كما يتضح في التقشف الأبيقورى) . فكل هذه العوامل التي ذكرناها أخيراً قد تجعلنا

نفسه بقدر من التخفف والارتياح ، أو من الفائدة ، عندما نقاسى العقاب
أو الإحباط أو الكف ، أو عندما تنزل بنا النكبات ؛ على حين أن العوامل
التي ذكرناها من قبل ، تميل بنا في الاتجاه المضاد .

وعلى الرغم من أن هذه الملاحظات التي أجراها علماء التحليل النفسي
تعد ملاحظات عرضية ويعوزها التنسيق ، فإنها تكفي ، على أى حال ،
لتبين شدة تعقد القوى التي تحدد استجابات الأفراد للعقاب وللشدائد ؛
وضالة ما نعرفه الآن عما بينها من علاقات ؛ والصعوبة التي نصادفها ،
سواء في تحليل ما يصدر عنا من استجابات أو في التنبؤ بشيء من اليقين ،
بما قد يصدر عن أى شخص من استجابات في ظروف معينة .

وكل ما نستطيع أن نقوله في ثقة واطمئنان هو : أن تزايد الاستبصار
وتحسسه قد تكشف عن خليط مهوش من العوامل التي تعمل وراء الظواهر
المألوفة ، كما يحدث غالباً في مرحلة معينة من مراحل التفكير العلى . ولكننا
نستطيع أن نضيف : أن بعض هذه العوامل قد أثبتت أنها ذات أهمية
قصوى فعلاً . وواضح الآن أن فكرتى العقاب والعدالة عميقتا الرسوخ
في عقل الإنسان . وهو - أى العقل - في محاولاته الخلقية ، يسعى إلى
المحافظة على نوع من التوازن بين التآلم واللذة . وتقوم الحاجة إلى العقاب
بدورها ككثير الدلالة لم تكن ندركه من قبل ، في استدامة هذا التوازن .

وسنعود في الفصول التالية إلى تناول هذه « الحاجة » إلى العقاب من
حيث جوانب أخرى معينة من جوانبها . .

الفصل الثالث

العقاب الإبدالي وإسقاط الذنب

عرضنا في الفصل الأخير للإسقاط من حيث هو طريقة من الطرق التي يمكن أن يعالج بها الذنب . وقلنا عنه إنه لا يستلزم الاستغناء عن العقاب ، ولكنه يحوله هو والذنب بعيداً عن أنفسنا ، ويلقيه على كبش الفداء أو على المذنب الجديد المزعوم . وواضح أن هذه طريقة مربحة كل الراحة للفرد ، إذ يصبح بفضلها قادراً على التخلص من إحساسه بالذنب دون حاجة إلى أن يقاسى العقاب الذي يكفر به عن ذنبه . والحق أن توقيع العقاب الإبدالي قد يصبح عملية ممتعة حقاً . فمع كل ضربة نوجهها إلى الطرف المذنب نشعر بأن ضمائنا استراحت إلى حد ما - وفي نفس الوقت نشبع ، دفعة واحدة ، وفي غمرة ثورتنا لكرامتنا نشبع كذلك في الوقت نفسه ما بنا من ميل بدائي للعدوان ، واستهجان ذاتنا العليا (وعلى أي حال فهو لم يعد موجهها ضد أنفسنا) ونشبع « ساديتنا » التي تجد نفسها في هذا الموقف قادرة على أن تندفع في إرضاء متعتها الخاصة بها دون أن تستهدف اللوم أو تعزيز .

فمع هذه المزايا كلها ليس ثمة ما يدعونا إلى الدهشة من أن موضوع إنزال العقاب بكباش الفداء دائم التكرار في التاريخ البشري . ومما بدت عملية إسقاط الذنب هذه رائعة حقاً من حيث السعادة الفردية البحتة ، فإن ما تتطوى عليه من النواحي الاجتماعية لتنذر بالشر حقاً . فإن مجتمعا يعكف الناس فيه على معاقبة بعضهم البعض من أجل خطاياهم الشخصية لا يحتمل أن يكون مجتمعا منسجماً أو متعاوناً . وما دام الإنسان حيواناً اجتماعياً يعتمد على رعاية الآخرين ومساعدتهم له منذ ولادته حتى وفاته ، فقد يبدو أن الانتخاب الطبيعي لابد أن يضع حدوداً معينة واضحة للاستخدام هذه « الحيلة » المربحة وإلا أغرينا بالانهماك فيها .

ومهما يكن من أمر فقد توصل البشر إلى استكشاف حل جزئي لهذه المعضلة من حيث ، إن عليهم إما أن يتحملوا ذنبهم الشخصي وما يترتب عليه من عقاب كريبه ، وإما أن يسقطوه على الرغم مما قد يستتبع ذلك من التفكك الاجتماعي . وهذا الحل الجزئي هو إسقاط الذنب على جماعة بشرية أخرى تعتبر متميزة عن جماعتهم . ومادام كل عضو في الجماعة يسقط الذنب على غيره ممن هم خارج نطاق جماعته . فإن الجماعة قد آسلم من الانحلال لهذا السبب ، وإن كانت سلامتها هذه تتم طبعاً على حساب العداوة بين الجماعات ، ومن الميسور أن تدمج هذه العملية ذاتها في عملية أخرى مشابهة لها : هي إسقاط النوازع العنصرية غير المرتبطة بالذنب خارج نطاق الجماعة ، وهذه أمر كثير الحدوث . وينطوي هذا الإسقاط المركب على أحد الأسباب النفسية الرئيسية للحرب ، وعلى صور أخرى من الصراع داخل الجماعات وهو موضوع سنعرض له في فصل آخر ، فحسبنا الآن أن نقتصر على دراسة إسقاط الذنب .

وكي يتم هذا الإسقاط يجب أن تكون « جماعتنا » « نحن » والجماعة الأخرى (المدنية) من نوعين جدد مختلفين ، وأن تكون علاقتهما مع بعضهما البعض مختلفة كذلك ، وأن تكون كل العوامل المتنوعة - الجغرافية منها والحضارية والاقتصادية ... إلخ - التي تؤدي إلى تكوين الشعور الجماعي فعالة كلها في مناسبة أو أخرى . . . وأحياناً قد يكون سكان قرية مجاورة هم الذين يقع عليهم الاختيار ليقوموا بدور كبش الفداء ، وأحياناً أفراد قبيلة أو أمة أو جنس مختلف ؛ وأحياناً أيضاً هؤلاء الذين ينتمون إلى عشيرة أخرى ، أو من يعبدون آلهة أخرى ، أو يعبدون نفس الآلهة ولكن بأسلوب آخر . وأحياناً من يختلفون عنا في آرائهم السياسية أو في مهنتهم أو مركزهم الاجتماعي ، بل وحتى في أعمارهم أو جنسهم (من حيث الذكورة والأنوثة) . وثم أمثلة حديثة ضخمة من هذا النوع استغلت فيها حيلة الإسقاط عمداً لأغراض سياسية - بينها أمثلة أصبحت مألوفة لدينا

بشكل مؤلم حتى لم يعد من الضروري أن نطيل الكلام في هذه الناحية في الوقت الحاضر ، وكل ما نحتاج إلى أن نتذكره أنه عندما خلق هنتر طبقات تقوم بدور كبش الفداء كاليهود والشيوعيين أو الأغنياء الديمقراطيين ذوى النفوذ ، إنما كان يستغل نتائج ميل نفسى لمصلحته الشخصية ، وهو ميل كان يقوم بدوره منذ بدء تاريخ البشرية بلا شك . . ألم يقل آدم : لقد أغرتنى المرأة ، وألم تستسلم حواء بدورها لغواية « الحية ؟ » لقد عرفنا الأهمية الرمزية للحية كتمثيل لعضو الرجل التناسلى منذ أمد بعيد حتى نستطيع أن نقول مطمئنين إن جدى البشر قد سعى إلى الهرب من تبعات خطيئتهما الأولى بإلقاء كل منهما الذنب على الآخر ؛ ولم نتوان نحن فى الاقتداء بهما . فلم يقلت آدم وحواء من العقاب بشخصيهما ، ولكن هذا لم يمنع خلفاءهما من محاولة إلقاء اللوم على الآخرين . وغالبا ما نجحوا فى الإفلات من العقاب . لقد شعروا بالرضى إذا كان ثمة عقاب ، فإن كان شخص آخر هو الذى يعاقب فهذا خير وأفضل .

وبصرف النظر عن مظاهر الإسقاط فى الحرب والسياسة فإن كبش الفداء يتخذ صوراً شتى^(١) لاحتصر لها . وينجلي تأثيره فى كل مجال من مجالات الحياة البشرية .

وسنذكر فيما يلى بإيجاز بعض الأمثلة المختارة من ميادين شتى .

لسنا بحاجة إلى ما يذكرنا بأن هذا الموضوع يكاد يكون محور الديانة المسيحية . لقد مات المسيح فى سبيل أن يفدى البشر من الخطيئة . ولنا فى مبدأ الكفارة المثل الأعظم لمعالجة موضوع كبش الفداء والعقاب الإبدالى معالجة دينية . حقا إننا فيما يتعلق بالدين نتحدث عادة عن

(١) توجد دراسة كلاسيكية للموضوع فى ميدان الأنثروبولوجيا فى مجلد من كبش الفداء

من مجلدات كتاب (الفن الذهبى لمؤلفه السير فريزر) . (Sir J. G. Frazer)

(١٥ - الإنسان والأخلاق والمجتمع)

التضحية لا العقاب . وقد تكون لدوافع التضحية هذه عدة عوامل انفعالية تحددها^(١) ، ولكن الحقيقة الأساسية هي ما يقاسيه الشخص أو الحيوان أو الشيء المضحي به من إهلاك واعتداء عليه ، أو حرمان في سبيل مصلحة الآخرين ، وهذا هو ما يمثله المسيح كل التمثيل وأكثر من هذا ، فإن مصلحة الآخرين في هذه الحالة هي التخلص من إثمهم ، فأتباع المسيح قد أصبحوا آمنين ، خالين من الخطيئة بهذه الميثة القاسية التي عاناها زعيمهم .

والقول بأنه إزالة الذنب بعمل عدواني عنيف ، قول فيه تناقض ، ذلك أنه يتناقض تماما مع آرائنا الأخلاقية الأخرى ، حتى يبدو أمراً لا يمكن فهمه ألبتة لولا وجود « الحاجة إلى العقاب » واحتمال أن يقاسى كبش الفداء هذا العقاب بالنيابة عن المذنب الأصلي . إن غرابة الافتداء الأخلاقي بتقديم ضحية إلهية ، هو أن ذنب الضحية قد أغفل (على الرغم من أن المسيح كان مذنباً ومتهماً بالتعالى والتعجب في نظر السكثرة من الذين كان لهم صلة فعلية بموته) . وهذه الصفة تتوافر في المسيح ، ويشاركه فيها كثيرون من الضحايا الربانيين الأقل منه شهرة .

وفي التضحيات الدينية يعنى غالباً بروعة الضحية - بل وبكمالها في الواقع وإن يكن السكمال في حالة السيد المسيح هو السكمال الأخلاقي ، مما يجعل المشكلة أكثر تعقيداً . وكيف تستطيع البشرية ، بكل ما فيها من نقص خلقي ، أن تحقق لنفسها الخلاص عن طريق التضحية بكائن كامل خلقياً ، ما كان البشر يستطيعون بكل مآلديهم من قوانين المنطق والأخلاق العادية أن ينجحوا إلا في أن يزيدوا درجة نقصهم الأخلاقي زيادة كبيرة .

ويكاد مفتاح الحل الجوهرى لهذه المشكلة (ولا نستطيع أن ندخل هنا في مشكلاتها المعقدة) يكون في مسلك التناقض الوجداني إزاء « الله » الذى يمثل مرة آباءنا وأخرى ذواتنا العليا . وقد هدأ هذا العنف العناصر

(١) انظر : R. Money-Kyrle, The Meaning of Sacrifice, 1930.

العدوانية التي في هذا الموقف المتناقض وجدانيا ، نفلا الميدان إلا من عناصر الحب والاحترام وحدها التي صارت تسيطر فيه^(١) . وبفضل هذه العناصر صارت الضحية تبدو كاملة كل السكمال . وهنا في مظهر التناقض الوجداني الشديد هذا ، يختلف موقفنا إزاء كبش الفداء عنه إزاء ضحايا أخرى تؤدي نفس الدور . وكبش الفداء الإلهي يمثل إلى حد ما كلا من ذاتنا وذاتنا العليا . فيمثل ذاتنا لأنه مضحي به ويمثل ذاتنا العليا لأنه كامل . ولكن الأمر يرجع في أساسه إلى أنه يفضل قيامه بالدور السابق (دوره كممثل لذاتنا المذنبه) صارت تضحيته تقيدها في إزالة إثمنا ؛ وهو من هذه الوجهة (وهذا متناقض تماماً مرة أخرى) يشبه الضحايا الأخرى التي تعتبر كأنها تجسد السكل الشرور (مثال ذلك : هذه الضحايا التي يلقي عليها كل ذنوب المجتمع عمداً عن طريق طقوس سحرية أو دينية : أو إذا أردنا مثلاً قريباً ، فاليهود في نظر النازيين يعتبرون بحسب طبيعتهم ذاتها خير مثال السكل رذيلة بشرية تقريباً) .

ولنتقل ، على ما يبدو ، مما هو جليل إلى ما هو سخي ، ولنذكر الحوادث الدينية أو السياسية الخطيرة ، لتلقى نظرة على عالم الأطفال الصغير (ولعل هذا ، الانتقال لا يكون موضع انتقاد شديد في ظل وصية المسيح المشهورة التي تتعلق بالأطفال الصغار . فمن مظاهر لعب الأطفال الخيرية التي استرعت انتباه علماء النفس^(٢) لعبة الرفيق الخيالي : وهو طفل

(١) كما قد تكون الحال أيضاً مع من نحبهم من البشر بتناقض وجداني ، فبعد مشاجرة مع الوالد أو الابن أو الزوجة ، وبعد أن نكون قد عبرنا عن ثورة غضبنا ، قد نشعر لفترة ما ، بحب خالص - خالص بمعنى أنه منحصر مما يشوبه عادة من الكراهية أو الغيظ . وإذا ما كنا قد أسأنا إلى الشخص المقصود في صورة غضبنا ، فقد نشعر بندم مرير . وتقدم لنا مسرحية « الملك لير (King Lear) » لشرح الكلاسيكية مثلاً لهذا النوع . وكما هي الحال مع العشاق والأزواج ، فالبعض منهم قد يحب الشجار من أجل متعة المصاحبة . أما في مجال الدين ، فقد أكد فرويد نفس الموقف في نظريته عن الطوطمية : فبعد قتل الأب الأول (الذي يمثله الطوطم) غلب على الأبناء الحب والاحترام والندم .

(٢) George H. Green, The Day Dream (1928) .

وهى يلد للطفل الحقيقى أن يهتم بما يصدر عنه من أعمال ومغامرات اهتماماً عميقاً . فلا يخفى أن الطفل الحقيقى يعيش إلى حد ما عن طريق هذا الطفل الخيالى ويعبر له عن رغبات معينة من رغباته . فمن بين الأدوار التى يؤديها هذا الطفل الخيالى دور كبش الفداء ، من حيث إنه غالباً ما يكون كثير « الشقاوة » ، فيندفع ويرتكب عدة ذنوب وحماقات صغار قد يكون الطفل نفسه قد سبق أن عوقب من أجلها أو هدد بسببها . وكثيراً ما يستهدف « الجانى » الخيالى نفسه للعقاب بدوره ، وفى هذه المرة يقوم الطفل الحقيقى بدور الوالد أو الذات العليا ؛ بينما يلقى أفكاره ورغباته الآثمة على هذه الذات الأخرى التى اخترعها هو نفسه .

ومن بين الظواهر التى تشابه هذا بعض الشبه (من حيث النواحي التى تعيننا هنا) ذلك السرور الذى يجده الكبار فى الثروة وذكر فضائح الناس حيث يلد لهم تسقط هفوات الجيران والمعارف ونقاط ضعفهم . الأخلاقى فما أشبههم بالطفل وصاحبه الخيالى ، يطلقون العنان لرغباتهم الآثمة عن طريق غير مباشر ، ويحتفظون بفضائلهم سليمة (ومغزى ذلك أنهم إن يتركوا إطلاقاً فى مثل هذه الأمور الفاضحة التى يقوم بها أولئك الذين يدور حولهم النقاش) ويعبرون عن استهجانهم بنبرات أصواتهم .. وإنقاص رموسهم .

ولترك مظاهر إصااق الذنب البريئة نسياً ، ولنعد الآن إلى أمور أكثر خطورة . فقد يتجلى هذا الموقف نفسه الذى تحدثنا عنه توأ إزام المجرمين .. فالمجرم شخص نحسده ونعجب به ، وإن كنا ندينه فى نفس الوقت ، شأننا فى ذلك شأن ذلك « الصاحب الخيالى » الذى تفتن « شقاوته » الطفل ، أو مثل أولئك الجيران الذين ينعون على تجار الإشاعات ثرتهم .. فإننا نحسد المجرم ونعجب به (وبخاصة لو كانت جرائمه على نطاق جرى مذهل) لأنه اجتراً أن يفعل ما قد نحب أن نفعله نحن أيضاً ، لو أن دوافعنا الخسنة تركت حرة فى أن تتصرف وفق هواها . والواقع أنه تحدى ذاته

العليا . ولكننا لا نسمع لاستحساننا عمله أن يعبر عن نفسه دون أن نكبحه ، فهو أيضا يستحق العقاب مثل ذلك الرفيق الخيالي ، أو مثل من تدور حولهم إشاعاتنا ، وطبعي أنه يستحق أن يعاقب عقابا شديدا ، يتناسب مع جسامة جرمه .

هذا ، وقد لفت علماء التحليل النفسى الأنظار إلى ثلاثة دوافع رئيسية لها أثرها فى مسلكنا إزاء الخارجين على القانون والمجرمين ، بالإضافة إلى الأسباب الشعورية التى يسهل إدراكها ، ويكثر الكلام فيها . والواقع أن هذه الدوافع نفسها كتلك التى فى الحالتين الأخيرتين السابق ذكرهما ، ولكنها تكشف عن نفسها فى وضوح أكثر قليلا ، قد يكون بسبب أن المجرم قد اقترف جرائمه فى عالم الواقع ، بدلا من اقترافها فى عالم الخيال ، ولأنه (على عكس الرفيق الخيالي) خرج على القانون ، بدلا من مجرد استشارة ما فىنا من إحساس بوجوب مراعاة اللياقة ، وما يجب أن يكون (على عكس من تدور حولهم ثرثرتنا) . وهذه الدوافع الثلاثة متداخلة بعضها فى بعض تداخلا كبيرا . فأولا - يتيح لنا المجرم منفذاً لعدواننا (المصطبغ بالصبغة الأخلاقية) يقوم هنا بنفس الدور الذى يقوم به أعداؤنا فى الحرب ، وكباش فدائنا السياسيون وقت السلم ، والدليل على أن شيئا من الارتياح الحقيقى يحدث لنا بتلك الطريقة ، هو هذه الجماهير الضخمة التى كانت تحضر تنفيذ حكم الإعدام العلنى ، عندما كانت هذه الصورة من التسلية ميسورة لهم ؛ وكذلك تلك الأعداد الوفيرة من الناس الذين يذهبون إلى أبواب السجن كي ينعموا بشيء أكثر إثارة من إعلان رسمى عن أن مسجوننا قد أعدم . وثانياً - أن المجرم باستهائته بالقانون والقواعد الأخلاقية يشكل « إضرأ للهو » . . فىكون الأمر كما لو كنا نقول لأنفسنا « إذا كان هو يفعلها ، فلماذا لا نفعلها نحن كذلك ؟ » . وتحريك الدوافع الإجرامية فى داخلنا هذا ، يتطلب جهداً مضاداً من جانب الذات العليا التى تستطيع أن تحقق غرضها بأن تظهر أن « الجريمة

لا تجدى . وهذا بدوره يمكن القيام به بسهولة وعلى الوجه الأكمل ،
بالتدليل على شخص المجرم . فحين نعاقيه ، لا نظهر له لحسب ، أنه
لا يستطيع أن « يفلت دون عقاب » بل نقيمه كمثل مخيف يهرب ذاتنا
العاصية المتعرضة للإغراء . وثالثا — وهو ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا
(وقد يكون أكثر من مجرد تعميم له) الخطر الذي يهدد كل مفهومنا
للعدالة عندما نلاحظ أن مجرماً قد أفلت دون عقاب . .

والأساس البدائي لهذه الفكرة موجود ، كما رأينا في الفصل السابق ،
في توازن اللذات والآلام والتساهل مع العقاب . ويختل هذا التوازن
إذا لم ينل السلوك الحسن جزاءه الأدنى المنتظر (كما هي الحال في فترات
الاضطراب ، أو الاختلال الاقتصادي أو النكبات أو الثورات) ،
أو إذا كانت العقوبات العادية على الجريمة تظل غير منفذة ، أو كانت
غير مؤكدة (كما قد يحدث أيضاً في الظروف السابق ذكرها ، أو في البلاد
غير المستقرة ، القليلة السكان من نوع الغرب الهمجى - Wild west) ،
ونحن إنما نصر على أن ينال الذين خرجوا على القانون عقابهم الرادع ،
كي نمنع أى اضطراب من هذا النوع الأخير . فمن جراء عقابهم يعود
التوازن من جديد ، ودونه يتعرض للخطر كل البناء السيكولوجى
والاجتماعى الذى تعتمد عليه كل الأمور الأخلاقية .

ويسهل علينا أن ندرك من هذه الاعتبارات ، متانة تلك القوى المكننة
التي تقف إلى جانب العقاب وقوة المطالب النفسية الحقيقية التي نستند إليها
هند ما نطالب (كما فعل الذين يؤمنون بمبدأ الإنسانية ، وما زالوا يفعلون ،
وكما بدأ يفعل غيرهم باسم « العلاج العلى للانحراف والإجرام ») - نطالب
بأن العقاب يجب أن يخفف في حالات كثيرة ، أو يلغى نهائياً لصالح المجرم
نفسه ؛ وعن طريقه ؛ لخير المجتمع بصفة عامة . وليس معنى هذا أن هؤلاء
الإنسانيين أو العلماء على خطأ ؛ بل على العكس ، إنهم على حق غالباً .

سواء من وجهة نظر المنطق ؛ والواقع ؛ والخلق المستنير ، فمن كل وجهة من وجهات النظر هذه يجب أن نبحث ؛ لا عن إشباع الانفعالات البدائية ؛ أو عن المحافظة على المعايير البدائية ؛ وليكن يجب أن نبحث عن أفضل طريقة تضمن تقليل حدوث الجرائم إلى أقل عدد ممكن . وكما رأينا في الفصل السابق ؛ لا يمكن الاعتماد على العقاب في تحقيق هذا ؛ بل قد يكون له في الواقع تأثير عكسي في حالات كثيرة (كما بدأ الناس يدركون من غير نظر إلى التحليل النفسى) . وعلى هذا فمن الخير أن نتذكر عند معالجة ما يقدمه « الإنسانىون » وعلماء الجريمة من اقتراحات ؛ التى كثيراً ما تكون معقولة — أن نتذكر أن العقاب لا يؤثر على الشخص الذى يعاقب فحسب ؛ بل أيضاً على هؤلاء الذين يقومون بتنفيذه (مباشرة أو غير مباشرة عن طريق القانون) . وإن كان فى تقليل العقاب وإلغائه عزاء وقائدة لأحد الطرفين ؛ فقد يتضمن بالنسبة للطرف الآخر ؛ درجة ما من التضحية ؛ وبذل شئ من الجهد فى إعادة التكييف السيكولوجى من جديد ، ومن الطبيعى أن تثير ضرورة التضحية وتجديد التكييف ؛ هذان معارضة شديدة (لا تكون دوافعها كلها واعية تماماً) لآى مقترحات واسعة المدى بشأن إصلاح قوانين العقاب .

وهناك ميدان آخر يمكن أن تسد فيه الحاجة إلى العقاب الإبدالى عن طريق الإسقاط ؛ وذلك هو ميدان التعليم . ومن الطبيعى ، والسهل ، بل ومن المحتم أن يشعر القائمون على رعاية الأطفال بأنهم فى مقام والديهم ، وأن يتخذوا دور الذات العليا ، بما فيها من نواحي العقاب . ومن بين مميزات مهنة التعليم ، ومن مزاياها كذلك ، أنه من السهولة بمكان أن يشعر المدرس بأنه متحل بالفضائل والرضا النفسى ، وأن يلقى إيمه الشخصى ، وقصوره ، على تلاميذه . ومهما يكن من أمر فقد قللت الطرق الحديثة ، والتفكير الحديث ، من الفرص المتاحة فى هذا المجال إلى حد بعيد . ولعله من المفيد أن ندرس بالتفصيل تلك التغيرات التى تطرأ على موقف

المدرس وعلى ما يرضى ميوله ؛ (ولربما أيضا التغيرات التي تطرأ على شخصية هؤلاء الذين تجذبهم المهنة) وما يؤدي إليه الانتقال من النظم التعليمية القديمة إلى الحديثة . ففي هذا المجال لابد أن يكون التكيف الملشود هو نفس التكيف المطلوب في حالة الوالدين ، الذين أصبحوا لا يشعرون بأنهم دائماً على صواب مثل أسرة « باريت (١) » التي كانت تقطن بشارع ويمبول « في عصر الملكة فيكتوريا ومع ذلك ، فلا يزال صحيحاً أن بعض صفات الذات العليا تبقى مع كل من الوالدين والمدرسين ، ويكون لها تأثيرها في اتجاهاتنا التعليمية وفي مؤسساتنا كلها بوجه عام ؛ ومن ثم فغالبا ما تبرر الحاجة إلى العقاب في صورتها غير المباشرة ، فيما أسميناه في الفصل السابع (من الجزء الأول) برياضة النفس وبجاهدتها ، والتي تتجلى في الإصرار على قسط من الشدة غير المعقولة والتي لا ضرورة لها . هذا ، وفي مؤسساتنا التعليمية القديمة كالمدارس البريطانية العامة يحمل هذا معه كل ما للتعليد العريق من شهرة ، وإن لم تكن السلطات هي التي توقع العقاب وغيره من صور التعذيب على الطلاب ، بل يقوم الطلاب الكبار بتوقيعه على الصغار منهم ، ومع ذلك تتجاهل السلطات هذا الأسر ، كما كشف عنه « لانجدون ديفيز » (٢) بطريقة أعنف بكثير مما يعنى أكثر الناس بأن يظروه فيها ؛ فهو يقول « التعليم نوعان - التعليم المتعدين ، أو على الأقل التعليم المألوف ، وتديره هيئة التدريس ؛ والتعليم الوحشي ؛ ويديره الطلبة أنفسهم . . . هذا ولم يشر أى منهج من مناهج التعليم إلى التعذيب ، ولكن معظم الكبار يعتقدون في سريرتهم ؛ وعلى غير وعى منهم ؛ أن له قيمته ، ويتيحون الفرصة لممارسته سرا . وهكذا يتجنبون المسئولية ، دون حاجة إلى الرجوع عن الطرق التي

(١) The Barrats of Wimpole Street

(٢) اقتبست من تقرير المؤتمر السنوى لاتحادات التعليم (١٩٣٥) - ص ٣١٥ .

يعتمدون عليها » وإذ تقوم السلطات بهذا ، فإنها تتخذ حلاً وسطاً بين معايير متعارضة ، وهذا الحل الوسط علامة على عملية الانتقال من الاعتراف الصحيح بالرغبة في الألم ، ميزة النظام القديم ؛ إلى الآراء الأكثر ليناً وتسامحاً التي تميز التعليم الحديث — ومع ذلك فإن اتجاهها يغفر (بل في الواقع يشجع بطريق غير مباشر) قدراً من العدوان الوحشي بين التلاميذ ؛ الأمر يتعارض بشكل غريب مع مسلك جد مختلف إزاء مظاهر غريزية أخرى معينة ، مثل تلك المظاهر المتعلقة بالجنس ؛ والتي تعتبر اتخذ أفسى وسائل إخمادها واستهجانها أمراً في محله .

ويتجلى ترددنا كذلك في الاستغناء عن معاناة الألم أيضاً استغناء تاماً في الاحتفاظ بعدة ضروب من المجاهدات الصغرى للنفس — مثل النوم على الأسرة الصلبة الجامدة ، وتناول الطعام غير المستساغ والجلوس في الحجرات ضعيفة التدفئة . وفي أمريكا — حيث يقل الاهتمام بهذه الصورة الخاصة من مجاهدة النفس (ووفقاً لمسلك أقل ريبة تجاه وسائل الراحة المنزلية المادية) — نجد تزايد الاهتمام بحفلات « المبادأة » وهي من نوع غير سار في العادة ، على حين نجد في القارة الأوروبية أن الشقاء كان (بل ظل إلى أمم قريب) يحالف الناحية الأكاديمية البحتة من التعليم ، والتي كثيراً ما أدت مطالبها بعدد كبير من التلاميذ إلى الانتحار بسبب الرسوب (أو الخوف من الرسوب) في الامتحانات (وهو ما يندر حدوثه في إنجلترا)^(١) ومع أن هذا النوع من مجاهدة النفس قد أبطاه النازيون ، فإن صوراً أخرى قاسية حلت محله ، تنسجم مع الميول الانتكاسية لنظامهم الجديد^(٢) . ويبدو أن كل هذا يشير إلى اعتراض عام على الاستغناء عن العقاب في التعليم ، وهو في نهاية الأمر من نفس النوع الذي يظهر في محيط رجال القانون .

(١) كانت صراحة التعليم في ألمانيا من الموضوعات الرئيسية في مسرحية ألمانية دائمة

الصيت لمؤلفها فـسـكـلـالـت (Weckland) وعنوانها Frublings Erwachen

(٢) انظر : Education for Death لمؤلفها A. Ziermer

وقد تبجل القلق الذى سببه توقع إبطال الألم ، بوضوح كبير فى استخدام — التخدير فى الطب ، فقد استقبله الناس عند ظهوره بصيحات المعارضة والفرع من جانب رجال الدين والعلمانيين ، بل وحتى من الهيئات الطبية نفسها . وكان الشعور الراسخ أن محاولة إبطال الألم الجثمانى أمر يشعر بذلك الاستعلاء الذى يستنزل غضب الآلهة ، وأن الرجال (وأكثـ منهم النساء) إذ يتجنبون الألم الذى قضت به الطبيعة ، سيستزلون على أنفسهم حتما مظهراً من مظاهر السخط الإلهى . فقد وصف أحد رجال الدين استعمال التخدير فى الولادة بأنه غواية من غوايات الشيطان فهو فى ظاهره لمساعدة النساء ، ولكنه فى النهاية يسلب الله هذه الصرخات الجديدة العميقة التى ترتفع إليه وقت الضيق (١) .

وهذا المثل الأخير يفضى بنا إلى موضوع الجنس ، وهو موضوع يرتبط بالخطيئة ارتباطاً وثيقاً ، ويحتمل أن يشير للقلق ، بصفة خاصة عندما لا تجد الحاجة إلى العقاب ما يسدها . ومن ثم كان تمنعنا الكبير غير العادى . عن العمل على إزالة الآلام وضروب العقاب ، سواء كان الذى ينزلها بنا الطبيعة أو البشر . وقد ثارت معارضة عنيفة فى وجه ضبط النسل بحجة أن ذلك يميل إلى إزالة المسؤوليات المتصلة بالإفراط الجنسى . هذا ، وينظر الناس إلى الطلاق على أنه خطيئة لنفس السبب ، لأنه ينطوى على أن عدداً معيناً من الزيجات الفاشلة يزيل بعض الإثم العام الذى وقعت فيه البشرية عن طريق الجنس . وعلى الرغم من ممارسة الناس للإجهاض سرّاً وعلى نطاق واسع — فإنه أمر ياباه الدين غالباً ، وأحياناً يحرمه القانون ، حتى فى الحالات التى يكون استمرار الحمل فيها خطراً بالغاً على حياة الأم (٢) .

(١) اتبستها مارجاريت موريس (Margaret Morris) فى كتابها (Health and Efficiency.

(٢) لسنا نقول بالطبع إن الدوافع المذكورة هى الوحيدة التى لها أثرها فى مثل هذه الحالات ، ولبحث أوفى للموضوع انظر بحثاً مؤلف فى كتاب . The Psychology of Birth . Control عنوانه Men & their Molices, 1934

وقد تعرضت الأم غير المتزوجة ، والعاهرة ، في عصور ، وفي بلاد متعددة .
 لكل أنواع الاضطهاد والازدراء تقريباً ؛ على حين كان الناس
 يشيدون بفضائل النساء الشريفات ويقابلون بينها وبين عار أخواتهن .
 « الساقطات » .

هذا ويكاد الناس يرحبون بما يبدو أنه العقاب الطبيعي في الأمراض .
 التناسلية فعلى عكس مسلكهم إزاء الأمراض الأخرى ، أبدوا اعتراضات .
 شديدة على نشر أية معلومات عن طريق الوقاية منها بأية طريقة تجنب .
 كل ما يؤدي إلى احتمال العدوى ؛ وبالغوا في هذا كثيراً ، حتى إن جمعية .
 قامت في إنجلترا لمحاربة انتشار الأمراض التناسلية انشقت على نفسها بسبب .
 هذه المشكلة ذاتها . ومن عجب حتى ونحن نكتب (١) هذه السطور ،
 وأمام انتشار هذه الأمراض انتشاراً مزعجاً ، وأمام أزمة دولية بالغة
 الخطورة لانجد أى تغيير يذكر في هذا الموقف . أما التغيير الذى حدث .
 في اتجاه نشر طرق الوقاية من الأمراض التناسلية ، والذى بدأ محتوماً ،
 ولا مناص منه ، فقد نفذته المسئولون وهم كارهون .

وما زال هناك استعداد من جانب الكثيرين لمقاومة الأمراض .
 التناسلية بطريقة الحث على الاستمساك بالعفة ليس إلا ، وليس بالطريقة .
 الإضافية التى تستدعى إيجاد وسائل الوقاية من المرض ، وتزويد الناس بها
 وحضهم على مراعاتها ، على الرغم من وجود أدلة كثيرة على أن الطريقة
 الأولى فى حد ذاتها غير كافية . . . فكأنما علينا أن نصر على أن الطريقة
 الوحيدة لتجنب أمراض المناطق الحارة هى أن نبتعد عن هذه المنطقة ،
 ويرجع الفرق الحقيقى فى الحالتين طبعاً ، إلى أن المعيشة فى المناطق .

(١) كان المؤلف يعمل فى كتابه هذا والحرب العالمية الثانية قائمة على قدم وساق ، وقد
 نشر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٤٥ .

المدارية لا تعتبر في حد ذاتها شراً ، بينما الكثير من الإثم يلحق بالجنس ،
لدرجة أنه يعتبر شيئاً خطيراً أن نزيل عقاباً طبيعياً ، حتى مع ما هو
معروف من أن البريء يقاسى مع المذنب (١) . (كما في حالة
: الزهرى الوراثة) ..

في هذه الأمثلة (التى يمكن أن يضاف إليها الكثير بسهولة) ما يكفى .
فلا يخفى أن الحاجة إلى العقاب ، وعقدة بوليقراط ، يمكن علاجها بإنزال
العقاب بالآخرين . وليس الأمر مجرد أنه يعنى البشر ألا يقاسوا عواقب
الإثم ، فإن ذاتهم العليا يمكن أن ترضى وذنوبهم يكفر عنها ، بإيلاء
إخوانهم من الرجال والنساء . ومن ثم فأى تقليل من تعذيب الفرد ،
يحتمل أن يثير الريبة إلى الحد الذى يسمح معه بتقليل فرض العقاب
الإبدالى ، وأن يحدث اختلالاً فى توازننا الخلقى ليزيد من شعورنا الخاص
بالإثم وما يرتبط به من قلق . فلا عجب إذاً أن الإنسان حيوان يسعى
وراء الألم ، وإن يكن الألم الذى يسعى إليه فى هذا المجال ، هو ألم إخوانه
من المخلوقات ، كى يضمن لنفسه ضميراً أكثر هدوءاً وراحة ...

(١) وهى أية حال ، فبينما أكتب هذا أعلن أستغفرك تقييداً فى هذا الموقف بتأوله
ليس من المسيحية فى شيء أن نقول إن شخصاً ما ، يقاسى العقاب المترتب على خطيئته ...

الفصل الرابع

إسقاط الذات العليا

إن كان نمو الذات العليا يزود المرء منا بالقدرة على تنظيم نفسه أخلاقياً ، فإنه لا يجعلنا مستقلين تمام الاستقلال عن تأييد المجتمع لنا ، ولا عن استحسانه لتصرفاتنا ورقابته علينا . وإذا استثنينا قلة نادرة من الأفراد ، قويت ذواتهم العليا واستقلت ، حتى صاروا قانوناً أخلاقياً لأنفسهم ، فإن بنا جميعاً حساسية أخلاقية بالنسبة لبيئتنا ومجتمعنا ، فنسعد بتأييد من حولنا لنا وإعجابهم بنا ، حتى نلرب في أن يؤيد استحسانهم هذا ما استحسنته ذواتنا المثالية ، وأن يكمله ، بل وأن يحل محله . وكما أن الرقابة الخلقية الخارجية أكثر بدائية ، وأكثر تبكيراً في نموها ، من الرقابة الداخلية من جانب الذات العليا ، فلا شك في أن الأولى أسهل من الثانية من بعض الوجوه . وأنها تتطلب قدراً أقل من الجهد والطاقة . وعلى هذا كان ثمة إغراء دائم بأن نسقط الذات العليا على غيرنا من الناس والأشياء ، وأن نجد لها ممثلين جدداً في العالم الخارجي ، بشرط أن نستطيع اكتشاف رموز خارجية تشبه إلى حد كاف طراز ذاتنا العليا بالشكل الذي تكونت به عن طريق ما امتصصناه في حياتنا المبكرة .

ولا يخفى أن الطاعة أسهل من ضبط النفس ، والإعجاب بآخر أسهل من اكتساب الصفات التي تخول لنا أن نعجب بأنفسنا ، ومن ثم كان تعرضنا لأن نجد في العالم الخارجي سادة يوجهون سلوكنا ، وأبطالاً يجهنون مثاليتنا ، وبذلك يتيحون لنا بعض الراحة من ذلك الجهد الأعظم الذي يتطلبه تنظيم أنفسنا على ضوء هذه المثل . وسنعرض في هذا الفصل .

لبعض مظاهر إسقاط الذات العليا الذى كثيرا ما يحدث من آن لآخر فى المراحل التالية من الحياة ، ولما يترتب على ذلك من نتائج .

ومن أهم المشكلات التى يثيرها الميل إلى إسقاط الذات العليا ، ما يرتبط بأن « الرموز » الفعلية التى يوجه إليها الإسقاط تنوع كثيرا ، بأكثر مما كان منتظرا أول الأمر . ولا بد من الاعتراف بأننا لا نزال نجعل فى الوقت الحاضر الكثير مما يتصل بالفروق النفسية النهائية فى عمليات الإسقاط التى تقابل هذه الأنواع المختلفة من « الرموز » ، وتبدو أنها تتوقف إلى حد ما على نواح أو طبقات مختلفة من نواحي أو طبقات الذات العليا أو الذات المثالية . وكما سبق أن رأينا ، فإن « الرموز » الخارجية للذات العليا قد تمثل أحيانا مزيدا من تطور أرقى وأسمى لتلك الأهداف التى كنا نسعى وراءها فعلا ، وأحيانا تمثل تلك الأهداف والمثل المختلفة أو المضادة التى كنا قد تركناها نحن أنفسنا دون أى تطوير أو ترقى ؛ ذلك إلا أن هذه « الرموز » قد تشبه شبا كبيرا جوانب الذات العليا الإيجابية المساعدة أو جوانبها السلبية المائعة . وفى حالات أخرى قد تبدو عملية الإسقاط نتيجة محاولة لإيجاد « رموز » جديدة للذات العليا تكون خيرا من سواها ، كى تحل محل « الرموز » القديمة التى ضاعت .

ولعل هذا الطراز الأخير من الاختبار هو أكثر الطرز كلها وضوحا وأسهلها تعرفا . هذا ، وقد لفتنا النظر من قبل (١) إلى الطريقة التى يتقوض بها تدريجا إيماننا البدائى بقوة آباءنا وسعة علمهم وكال أخلافهم ، تلك القوة التى لاحد لها ، ويتم ذلك التقويض بإدراكنا ما فيهم من قصور بشرى ، وأنه لإدراك مؤلم حقا ، وقد يثير فينا إحساسا بعدم الاطمئنان للمادى والخلقى ، فهذه الدعامة القوية ، التى كنا نشعر فى طفولتنا بأننا

(١) فى الفصل الرابع من الجزء الأول .

فستطيع أن نعتد عليها كل الاعتماد تسفر عن حقيقة نفسها ، فإذا بها تقل كثيرا عما حسبناه قوة وثباتا . وطبيعى أن نبحث حولنا في مثل هذه الظروف عن بديل لها يحل محلها . وقد نجد هذا البديل في مدرس أو قسيس أو أى شخص آخر متفوق علينا ، ونعرفه شخصيا ؛ أو نجده في كاتب أو فنان ، أو نجم سينمائي ، أو عالم أو مستكشف أو سياسى أو قائد حربى لا نعرفه إلا من صورته أو شهرته (وإن نكن في العصر الحديث نستطيع أيضاً أن نألف صوته بفضل الراديو والتسجيل الصوتى) ، أو قد نجده حتى في شخص خيالى كبطل قصة من القصص التى نقرأها .

والطبيب أيضاً شخص مهياً بصفة خاصة لأداء دور الذات العليا ، لأننا نلجأ إليه في وقت الشدة ، عندما نشعر بالجهل والضعف والعجز عن الاعتماد على مجهوداتنا الخاصة في أوقات قد تتوقف فيها حياتنا وموتنا على مهارته وعلمه . وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه إلى إسقاط الذات العليا ينطبق على كل الأعمال الطبية ، فإنه يتجلى واضحاً بصفة خاصة في حالة العلاج النفسى . حقيقة ، إن هذا قد يبدو للوهلة الأولى تناقضاً بالنسبة للتحليل النفسى ، لأن هذا التحليل (كما أشرنا أكثر من مرة) يطلب إلى الذات العليا أن تحدث فيها تغييرات وتعديلات تضعف قوتها ، أو من قوة طبقانها الحقيقة ، على أية حال . ولكن تعديلات الذات العليا هذه كما عرف في بداية التاريخ التحليل النفسى ، لا تحدث إلا عندما يتجه ، موقف توكير الآباء . إلى المحلل مؤقتاً ، وهى العملية التى تعرف فنيا « بالنقل » . وفى « النقل » هذا (وذلك معروف من قبل أيضاً) ، عناصر إيجابية وأخرى سلبية ، ويمثل المحلل النفسى كلا من الوالد المحب المعاون ، والوالد الصارم الخيب للآمال ، وهذا يقابل ذلك التناقض الوجدانى الذى يقفه الطفل إزاء أبويه الأصليين وإزاء ذاته العليا . ومع أن الجانب السلبى « للنقل » ، أمر لا بد منه ، وجوهري أيضاً « للتحليل

العميق، فإن الجانب الإيجابي هو الوسيلة النهائية لنجاح العلاج ، لأن المريض لا يستطيع إلا عن طريق إسقاط الجوانب الإيجابية للذات العليا على المحلل، أن يواجه مهمة أن يصبح متفطنا لوجود دوافعه المكبوتة وضروب صراعه الداخلي . وهو بحاجة إلى المساعدة والفهم والطمأنينة التي يتيحها له المحلل ، قبل أن يقدم على تخفيف حدة السيطرة التي تفرضها عليه ذاته العليا (١) . وكون المحلل لا ينحاز إلى جانب الذات العليا ، أى أنه لا يقوم صراحة بدور الواعظ الخلقى ، لا يمنعه بأى حال من الأحوال أن يصبح بديلا يسقط عليه المريض ذاته العليا (وهذا مظهر ثان للتناقض فى الموقف) . ولما كان يحدث فى النهاية خلال العلاج بالتحليل النفسى - أن ينحل « النقل » نفسه بقدر الإمكان ، لدرجة أن المريض يفقد اعتماده على المحلل - أى أنه يعود إلى امتصاص ذاته العليا .

وفى صور العلاج النفسى الأخرى التى يلعب فيها الإيحاء - لا الفحص أو التحليل - الدور الرئيسى ، يكون دور الطبيب من حيث هو ممثل للذات العليا ، أوضح بكثير ، لأنه يضع نفسه منذ البداية فى موقف الأمر ، ويؤثر على المريض تأثيرا كبيرا بقوته وعلمه ، ولا يحفل كثيرا بتعاون المريض معه . وقد أكد معظم علماء النفس الذين كتبوا عن الإيحاء ، أن النجاح فى هذا الاتجاه يتوقف كل التوقف على مكانة الموحى من جانب ، وعلى خضوع الشخص الذى يوحى إليه من جانب آخر ، وتقبله الإيحاء فى غير نقد . أما من حيث الإيحاء فى التنويم المغناطيسى بصفة خاصة فإن إرنست جونز (٢) يرى أن درجة القابلية العالية للإيحاء التى يمتاز بها التنويم

(١) وهناك ، وما ينطوى عليه من النواحي النظرية والعملية ، مشروح شرحاً طبياً فى مقال كتبه فيربيرن (W. D. Fairbairn) فى مجلة (British Journal Medical Psychology) سنة ١٩٤٣ وعنوانه : the Repression and the Return of bad Objects.

(٢) Ernest Jones, "The Nature of Auto-suggestion, Int. J. of Psa - (1928)

المغناطيسى ، ترجع إلى إسقاط الذات العليا إسقاطا كاملا بالقائم بالتنويم .
وهذا رأى ، وإن كان لا يستبعد طبعا عمل الظروف الأخرى مثل
« الفصل (١) » له ميزته في شرح حقائق ثلاث بسهولة ، لولاه لكانت
محبرة لنا :

(أ) العلاقة الخاصة (Rapport) التى بين المنوم المغناطيسى وبين
الشخص الذى فى غيبوبة مغناطيسية ، والذى تتجه قابليته للإيحاء عادة إلى
المنوم المغناطيسى وحده ، بل إنه لا يكاد يكون متفطنا لوجود آخرين ..

(ب) يندر أن تنجح الإيحاءات الإجرامية ، أو التى تبغى الخلق
السليم ، - التى يوحى بها فى حالة التنويم .

(ج) التشابه الذى لا شك فيه ، من وحوه معينة ، بين الإيحاء
العادى (كاذب) يقوم به المعالج النفسى مثلا فى أثناء العلاج بالتنويم
المغناطيسى ، وعملية الإيحاء الذاتى النادرة (كالتى يدعو إليها إميل كويه
(Emile coué) مثلا .

وطبقاً لهذه النظرية ، ترجع أولى هذه الحقائق ، إلى ذلك الموقف
الفريد الذى يكتسبه المنوم المغناطيسى إزاء المريض بفضل إسقاط المريض
ذاته العليا على المنوم وتفسير الحقيقة الثانية : أنه عندما يوحى المنوم
المغناطيسى بإيحاء لا يتفق والأخلاق ، فإنه يخسر مركزه كممثل للذات العليا ؛
وتبعاً لهذا يخسر طاعة المريض العمياء . وهكذا يتوقف الإسقاط
ويستيقظ المريض عادة ، وتبدأ ذاته العليا ، (التى سبق أن أعيد

(١) قد يكون « الفصل » ، كما يظهر مثلاً فى الفشل فى ممارسة الدرجة العادية من النقد
والممارسة أمام أى إيحاء ، نتيجة « مباشرة » لانتفاخ موقف الطفل الوائق بغيره ، المعتمد
على سواه ؛ وإن يكن هذا قد ينشأ أيضاً من أسباب أخرى (كما أوضح لنا مكند وجل
مثلاً) .

امتصاصها) في إثبات وجودها فوراً (١) . ويفسر التشابه بين الإيحاء الذاتي ، والإيحاء الغيري ، بعمل الذات العليا في كلتا الحالتين : في صورتها المسقطه في حالة الإيحاء الغيري ، وفي صورتها العادية (الداخلية) في حالة الإيحاء الذاتي .

ولكن لا يكفي في كلتا الحالتين ، أن نقول إن الذات العليا تقوم بعملها وهو ما يصر عليه « إرنست جونز » ، بحق . فواضح أن ثمة موقفاً خاصاً من مواقف الثقة والإيمان والطاعة ، من المحتمل أنه يكون نتيجة نكوص إلى مستوى طفلي نسبي ، تتخلى فيه الذات عن نفسها في ثقة تامة كما يفعل الطفل أحياناً مع والده . وفي هذه العملية تصبح الحدود ، والفوارق العادية بين الذات والذات العليا غامضة مطموسة المعالم ، أو تتلاشى في الوقت نفسه ، حتى إن الذات العليا تستطيع أن تؤثر في الذات ، دون أن تخشى نقداً أو معارضة . وقد يكون صحيحاً أن نقول إن الذات قد قمصت الذات العليا . وهذه الحالة وأمثالها توجد ، كذلك (كما سنرى فيما بعد) في أحوال أخرى معينة تبدو كلها أنها تتضمن شيئاً من إلغاء الحدود التي بين الذات والذات العليا . (كما تتضمن أيضاً بعض إسقاطات الذات العليا) . وحسبنا الآن أن نلاحظ تبرير ذلك التحذير الذي يدعو إليه كويه (٢) (Coué) وبودران (٣) (Baudouin) وغيرهما من أنصار الإيحاء الذاتي (وأحياناً

(١) كما حدث مثلاً في تلك الحالة الكلاسيكية التي يرويها جانيه (Janet) من المريضة التي استيقظت فوراً عندما اقترح عليها أحد الطلبة أن تحمل ملابسها أمامهم . فلو كانت عضواً في جمعية حديثة تؤمن بمذهب العري لكان من المحتمل ألا يشبهها هذا الإيحاء ، وألا يكون له نفس التأثير . وجدير بنا أن نلاحظ أن الإيحاءات الصبيانية التافهة ، والتي تختلف عن تلك التي تجاها الخلق ، لا يقاومها المريض عادة . ومن المحتمل أن يكون مرد هذا إلى أن النكوص إلى ما يعبه حالة الطفولة يجعل هذه الإيحاءات أقل سخافة مما تبدو في الحالة السوية العادية .

Emile Coué and J. Louis Orton, Conscious Auto-suggestion, 1924 (٢)

Charles Baudouin, Suggestion and Auto-suggestion 1921 (٣)

تحت عنوان «قانون الجهد المقلوب» (لتجنب أى شيء شبيه بالجهد الإرادى، فى محاولة استعمال هذه الطريقة، لأن القيام بعمل إرادى، بالمعنى المفهوم عادة فى هذا السياق، يبرز الحواجز والفروق التى بين الذات والذات العليا بدلا من أن يزيلها، على حين أن نجاح هذه الطريقة يتوقف على تقوية الذات العليا ضد الدوافع المقاومة التى تحاول السيطرة على الذات... وهذا الاختلاف بين الحالة النفسية فى القيام بعمل إرادى، حيث تبدو فيه الذات وكأن الذات العليا قد سيطرت عليها، وبين الحالة الأخرى التى تبدو بالنسبة للأولى وكأنها لا يكاد يبذل فيها جهدا نسبيا، ولا يحدث فيها أى صراع، والتى يتضمنها الإيحاء، والإيحاء الذاتى وما يتصل بذلك من حالات أخرى معينة. فهذا الاختلاف يثير مشاكل على جانب عظيم من الأهمية، يودى بنا حلها الكامل بلا شك، إلى فهم كثير مما لم يزل غامضا فى علوم الأمراض النفسية، والعلاج النفسى، والتصوف، بل ولربما فى علم النفس الاجتماعى أيضا. ولكن لسوء الحظ، ونظرا لعدم وجود مزيد من المعلومات التى تتصل بالموضوع، يجب أن نقنع هنا بالآلا نفعل أكثر من الإشارة إلى وجود المشكلة.

وقد لفت فرويد (١) الأنظار بطريقة الخاصة التى تجعله يرى وجوه شبه بين الظواهر التى تبدو متمايزة بعضها عن بعض - إلى التشابه بين التنويم المغناطيسى وبين حالة الوقوع فى الحب، وهى حالة تحوى أيضا - كما يقول - إسقاط الذات العليا على المحبوب الذى يعد أنه قد قارب مرتبة الكمال.

فإذا ما قارن العاشق نفسه بما يتصف به شخص محبوبه من محاسن، فإنه قد يشعر بالتواضع وعدم الجدارة، وهى حالة يصفها فرويد بأنها «إفقار الذات» وبينما حالة التواضع هذه صفة تتميز بها لا شك

« حالات » كثيرة ، فهي في ذاتها بعيدة كل البعد عن أن تتضمن صفات البؤس والسكرابة ولوم النفس ، التي توجد مثلاً في المايلينوليا بخاصة . وفي حالات الانقباض بصفة عامة . فالعاشق يحس عادة ، على العكس من ذلك ، بالزهو ونشوة الرضا ، حتى ولو كان يعبد محبوبته من بعيد ؛ وفي موقفه هذا شيء يذكرنا بعملية « الاستسلام الإيثاري » ، التي تحدثنا عنها في نهاية الفصل السادس من الجزء الأول ، ولكن ، وكما هي الحال في أمثلة أخرى مماثلة من هذا النوع (وفي أغلب حالات التنويم المغناطيسي وحالات أخرى معينة) فإن هذا الاستسلام مبهج ومرض ، ففيه يبدو العاشق أنه يشعر بانسباط شخصيته أكثر مما يشعر بتقلصها . والحق أنه يشعر بسمو نفسه في معين في حضرة حبيبته أو بمجرد التفكير فيها ، حتى في « تواضعه » واستسلامه . وقد يفقد تواضعه هذا فقداناً تاماً ، دون أن يكف عن العشق (وعلى أية حال فإنه قد يفقده تجاه الجميع ، ما عدا شخص المحبوب) ، ويشعر بأنه قد أوتي متعة وقوة تذكرانا (من بعض الوجوه لا منها كلها) حتى بحالة الهوس . ويبدو أنه يستمد هذه القوة من شخص المحبوب ، وقد يشعر بأنه لا يعجز عن أي شيء تباركه محبوبته وترضاه ، ومن ثم يبدو أيضاً أن الذات العليا في صورتها المسقطه ، وهي تعمل عن طريق الشخص المحبوب (كما كانت تعمل في المثل السابق عن طريق المنوم) - تبدو : كأنها تحتضن الذات ، وتجذبها وتسمو بها ، وبذلك تمنحها قوة غير عادية ، لا تكون لها مادام هناك فاصل عنيف بين الذات والذات العليا . ولا يفوتنا أنه في حالة الهوس ، يبدو أن الفارق بين الذات والذات العليا يزول كذلك بطريقة ما . وهنا أيضاً يحدث شعور بالقوة ، وإن كانت الحالة تختلف عن التنويم المغناطيسي وعن الحب من حيث إنه لا يوجد إسقاط للذات العليا ، بل ربما يوجد نوع ما من ابتلاع الذات للذات العليا .

وعندما تنتقل إلى الحالة المضادة ، حالة المايلينوليا ، ونقارنها بالتنويم ،

ثم بالحب ، قد نلاحظ ، على الرغم من وجود درجة ما من الإسقاط (الوهمي) للذات العليا في الحالة السابقة ، أننا نجد أيضا في الوقت نفسه :

١ - تمايزا حادا وبونا شاسعا بين الذات والذات العليا .

٢ - ونجد في الذات العليا عنصراً عدوانياً (يضطهد ويتم ويذل)
ريكاد لا يكون له أى وجود في حالتها المسقطة في التنويم المغناطيسي
أو في الحب .

وعلى هذا قد نستطيع أن نقول إن مظاهر التنويم المغناطيسي والحب
إيجابية تكون في : -

(أ) قدرة الذات العليا المسقطة على أن تمارس التأثير على الذات تأثيراً
هزئياً ولكنه مرقياً يرفع الذات إلى مستواها هي ، وهنا يحدث فيها من
بعض الوجوه امتزاج معها .

(ب) وفي غلبة جوانب الذات العليا الخيرة ، المحبة والمساعدة ، من
حيث تمايزها عن جوانبها العدوانية .

فبفضل هاتين الحالتين ، يحتمل ألا يوجد صراع ، وأن تقل ضروب
الكف المعتاد وجودها . ولعل ما ينتج عن هذا ، من تحرر أعظم وإمكان
أكبر لاستخدام طاقة عقلية ، يكمن وراء القوى الفريدة ، والمظاهر الخاصة
التي تصحب الحب ، والتنويم المغناطيسي وحالات أخرى معينة . وهنا أيضا
مزيد من الأبحاث المثيرة ينتظر العالم النفسى الذى يحاول أن يميز الفوارق
الدقيقة التى بين هذه الحالات المتنوعة ، أما من جانبنا ، فحسبنا هنا أن نبين
وجوه التشابه بينها .

ويبدو أن عملية الإيحاء الذاتى فى تشابهها مع الإيحاء الخيرى تدل ،
مع ذلك ، على أن إسقاط الذات العليا ليس شرطاً جوهرياً لاغنى عنه لهذا
التقارب الخير بين الذات والذات العليا . والظاهر أن الذات العليا تقوم

هنا بنفس التأثير دون إسقاط ، (وإن يكن ، كما يرى بعض علماء النفس ، أن الصورة العملية ، أو الذاكرة (أو مثل كويه (Coué) الأعلى ، أو أى رمز مؤثر آخر) قد تكون فعالة من وراء ستار - كما تفعل تماماً صورة المحبوب في عقل المحب .

وثمة حالة أخرى مشابهة لها كبيراً ، يرى فرويد (١) أنها تتمثل في « الفكاهة » إذا اتبعنا تفسيره - حيث تتخذ الذات وجهة نظر الذات العليا ، وتطل من هذا المركز العالى ، على نفسها ، شأنها في ذلك شأن الوالد الشفيق الذى يتسم من أجل توافقه هموم طفله الصغير ومظاهر سلوكه الغريب . ويضرب فرويد مثلاً لذلك ، قصة السجين المعروفة ذلك الذى قال وهو يقاد إلى الإعدام صبيحة يوم اثنين (حسناً وهذا أسبوع آخر يبدأ بداية طيبة) . وثم مثل آخر حديث متشابه من بعض النواحي في قصة ذلك الذى نجى من سفينة أغرقها الطوربيد وسط المحيط ؛ فقد دنا من سفينة مرت به ، وقال وهو يطفو على قطعة خشب تتأرجح به على صفحة الماء بشكل فيه خطر على حياته : هل أتم ذاهبون في نفس طريق أيها الرفاق (٢) ؟ .

وفي كلتا الحالتين تضمين لعدم اكتراث بالحياة ، وإغفال متعمد لخطورة الموقف ، وافتراض عايب أن الأمور تجري كالمعتاد ، وأن القيم السوية ما زالت موجودة . وكل هذا يضيف إلى صفة « الفكاهة » الخاصة نوعاً من الاعتزاز والتباهى ، ومن وجهة نظر الذات العليا ، ترى الذات - عدم أهميتها ، ويعقب هذا عدم اكتراث لدمارها الشخصى ، ولكنها في نفس الوقت تبدى جبهة متحدة جريئة (بل قد نقول بطولية) تجاه واقع عدائى يهددها

"Homour" Int. J. of Psa. (1928) 9, 1.

(١)

The Listener, April 8, 1948

(٢)

وتم حالات أخرى ، أقل تطرفا من السابقة ، لا يكون الفرد فيها في خطر مباشر ، وإنما حلت به نكبة شديدة - فيها تهرع الفكاهة مرة أخرى إلى نجدته لتسكنه من التغلب على النكبة التي يعانها ، وكى يثبت وجوده على الرغم منها . وهكذا كان كثيرون من أهالي لندن خلال أيام تلك الحرب الخاطفة (Blitz) التي كان يقوم بها الألمان ، يشعرون بالجرأة وارتفاع الروح المعنوية عن طريق علامات التحدى والمقاومة الباسلة التي كتبت بالطباشير على بعض المباني التي دمرتها القنابل مثل : (انسف ... ١١) أو (ضربت بالقنابل ، ونسفت .. واحترقت .. واسكنها) لم « تنفق » بعد) أو (ما زال المحل مفتوحا) ... وبعد زيارة أخرى لطائرات العدو ... (المحل المفتوح أكثر من ذي قبل) ومرة أخرى ، وأمام مؤسسة متواضعة (لا يزجك ماترى .. فخبذا لو رأيت فرعنا في برلين (١)) .

(١) إنا نستطيع ، في ضوء حالات الفكاهة هذه ، أن نحصل على فكرة عن السبب الذي يؤدي إلى سيطرة جواب الذات العليا الرحيمة التي سبق أن لاحظناها أيضا في الإيحاء الذاتي والحب . والتنويم المغناطيسى . فمن المحتمل أن الذات العليا ، بعد أن تنضم إلى صف الذات ، وتتخذ دور حاميتها . تأخذ في توجيه عناصرها العدوانية نحو العالم الخارجى بنفس الطريقة التي قد يسعى بها الأب ليحمى ابنه ويدفع عنه مهاجما بهاجمه .

وقد اكد عدد من علماء التحليل النفسى أهمية العناصر العدوانية في الفكاهة مثل :-

Ludwig Jekels and Edmund Bergler, Übertragung und Liebe, Imago, 1984. Theodor Reik, Zur Psychoanalyse des Jüdischen Witzes, Imago 1929.

وم الذين ذهبوا ، على عكس فرويد ، إلى أنهم يرون في صور معينة لفكاهة هجومية من الذات على الذات العليا ، وعلى السلطات الخارجية التي تقابلها ، أكثر من أن يروا فيها اتخاذ الذات لموقف الذات العليا . وعلى أية حال فلاى أعتقد أنه من الميسور أن نبين أن الفروق التي نحن بصدددها هنا فروق كمية أكثر منها نوعية ، وأن هناك انتقالا مستمرا من حيث :

أ - الأجزاء النسبية للعناصر العدوانية والعناصر الحامية (وذلك مثل الأب في المثال السابق ، الذي قد يكون مهتما بحماية ابنه وإبعاد المهاجم عنه) .

ب - ومن حيث اتجاه حب المدوان إلى الذات ، أو إلى العالم الخارجى ، أو حتى إلى الذات العليا نفسها (أو على الأقل نحو القيم التي كانت الذات العليا قد اعتنقتها في الماضى) .

وتبدو روح الفكاهة هنا وكأنها معونة جاهزة وقت الشدة ، وهي بهذه الطريقة تذكرنا بالمظاهر الدينية لإسقاط الذات العليا التي سننتقل إليها بعد قليل . وكما أشرت قبل ذلك في موضع آخر (١) إلى أن الموقف الذي تتضمنه الفكاهة يشبه ، في نواح كثيرة ، موقفنا إزاء الحرب ، حيث نعد التضحية بحياتنا الشخصية شيئاً ضئيلاً ، إذا كان ذلك في خدمة الوطن ؛ فهنا أيضاً نفنى ذاتنا بطريقة ما في ذلك الكل الأعلى (الوطن) الذي أسقطنا عليه ذاتنا العليا . هذا وإن نداء وطننا في هذه الحالة ليكون ، هو أيضاً ، نداء ذاتنا العليا ، ونستطيع في غمرة هذا الشعور أن نهتف مع (كيلنج) مرحبين « من ذا الذي يموت إذا عاش الوطن ؟ » .

يفضى بنا هذا الاعتبار الأخير إلى معالجة ما لإسقاط الذات العليا من جوانب اجتماعية . فعندما تحل أمتنا ، أو يحل وطننا ، محل الذات العليا ، نكون قد أسقطنا ذواتنا هذه ، لا على فرد ، بل على جماعة ، ونتخلى عن سيطرتنا الخلقية على أنفسنا عن طريق ذاتنا العليا (الداخلية) ، لسيطرة معايير الجماعة . وهنا ، على ضوء مفهوماتنا الحالية ، لدينا ما يفسر فقدان الفرد قوته الناقدة ، وحساسيته الخلقية ؛ وهو ما لاحظناه وأسف عليه كثيرون من علماء النفس من (ليبون) (٢) ومن بعده . وعلى أية حال ، فقد اقتصر الكتاب الأول الذين عنوانوا بهذا الموضوع على معالجة الجانب المظلم من وجوه الصورة (٣) والواقع ، أن إلغاء ضمير الفرد لفائدة سيطرة جماعة ما ، لا يتحتم كما يؤكد ماك دو جال (٤) أن يتضمن في حد ذاته ، تدهور الأخلاق بالضرورة ، بل يتوقف الأمر على طبيعة الجماعة ،

The moral Paradox of Peace and war Conway Memorial (١)
Lecture 1941

Lebon, The Crowd, 1895 (٢)

(٣) وإن يكن من المعادين من لا يزالون يفرطون في تشاؤمهم في هذا الموضوع : فأنظر مثلاً كتاب نيبور (Reinhold Niebuhr) الذي عنوانه Moral Man and Immoral Society, 1941

W. Mc Dougall, The Group Mind, 1920 (٤)

و تنظيمها ودوائعها . فإن كانت الجماعة جبهة من الناس قامت اتفاقاً
ومصادفة ، ويعوزها التنظيم ، فمن المتوقع أن يكون سلوكها وحشياً ،
وبشكل خال تماماً من اللياقة أو العطف ، وهو ما لا يستطيع أى فرد من
أفراد الجماعة أن يفعله وحده ، كما يبدو في حالات الذعر ، والإعدام دون
محكمة ، والمذابح الجماعية وغيرها ، من ظواهر سلوك الجماعة الوحشية . . .
ومن ناحية أخرى ، إن كانت الجماعة منظمة ، أو تحركها مثل العليا ، فقد
يرتفع مستوى السلوك الأخلاقي فيها فوق مستوى الفرد المتوسط مادام
يمكن أن تحدده أعلى شخصيات الجماعة ذكاء ، وأمتنها أخلاقاً ؛ وما دام
السلوك يظل موجهها في هذا الاتجاه على أساس القول بأن كل رجل في هذه
الجماعة يعد ، إلى حد ما ، حارساً لأخيه حتى إن أى مارق عنها ليتعرض
على الفور لاستهجان الأعضاء الآخرين واحتقارهم .

ومهما يكن من أمر فليس التنظيم ، ولا وجود المثل العليا يكفي وحده
لهذا الغرض . فبدون التنظيم (الذى قد يتصادف أن يساعده كل المساعدة
وجود تقاليد مناسبة) لا توجد وسيلة (اللهم إلا في الجماعات الصغيرة
بجداً) تتمكن بها الشخصيات ذوات الخلق الرصين ، وذوات العقول
القادرة ، من أن تؤثر دائماً في الجماعة ؛ وبدون المثل العليا المطلوبة ،
لا تستخدم القوة المنظمة للجماعة ، إلا في أغراض تبجاف الخلق ؛ وربما
كان ذلك بتأثير واحد من هؤلاء المجرمين العتاة الذين أشرنا إلى وجودهم
فيما مضى (في الفصل الثانى من الجزء الأول) إشارة عابرة .

وظاهر أن الخطر الأخلاقي الكامن في تسليم الفرد ضيقه إلى الجماعة ،
هو أننا نصبح تحت رحمة تلك الانفعالات والمثل التى تحكم الجماعة ؛ وما دام
شعورنا بمسئوليتنا الفردية قد أبطأ ، فقد نستسلم بمسئولة لتصرفات من
نوع بذاتى نحسن نتجمل منه كل التجمل لو كنا نحكم بمعايير ذواتنا

للعليا (١). وبقدر ما يصبح إسقاط ذواتنا العليا بالجماعة حالة دائمة نسبياً (وهو ما تهدف إليه الدول الاستبدادية الجماعية) ، فإن إضعاف حساسيتنا الخلقية قد يصبح حالة مستديمة . . هذا ، وتحت تأثير المعايير والمثل الشديدة الانحراف ، قد يكتسب هؤلاء الذين امتصوا هذه المثل والمعايير مما يسمى أحياناً « الذات العليا الأئمة » ، أى الذات العليا التى تدفع صاحبها فى اتجاه إذا ما حكمنا عليه بمعايير الأفراد الآخرين أو المجتمعات الأخرى ، كان مستهجنًا كل الاستهجان ، كما قد نفعل فى حالة أولئك الذين قام بتربيتهم آباء كانوا مجرمين ، أو رجال عصابات . وحتى لو كانت معايير الجماعة جديدة بالاحترام فى ذاتها ، فإن مجرد تراخى مسئولية الفرد التى يتضمنها تصرف الجماعة يكون له أخطاره ؛ ومن ثم كان فى القول بأنه ليس للجماعات ضمير ، نواة من الحقيقة الخالصة ، لولاها لكان هذا القول إسرافاً ومبالغة كبيرة ، ولهذا السبب أيضاً تكون اللجان الصغيرة أكثر نجاحاً من اللجان الكبيرة ، لأن صغر مقدار الحكمة الجماعية فى اللجان الصغيرة ، يعوضه تزايد الإحساس بالمسئولية بين الأعضاء ، تعويضاً كبيراً .

وواضح تماماً (كما سبق أن أشرنا) أن أخلاق الجماعات تتوقف ترقفاً تاماً على أخلاق زعمائها . والواقع أن الزعيم يعطينا بصفة خاصة هنا ، لأنه الشخص الرئيسى الذى نسقط عليه ذواتنا العليا . وقد ذهب فرويد (٢) إلى القول بأن العامل الجوهرى فى تماسك الجماعة ، وفى سيكولوجيتها بصفة

(١) يبدو أن هذا يشير إلى أن إسقاط ذواتنا العليا بالجماعة يكون من نوع أنجم وأدوم من الإسقاط المائل له بشخص النوم المغناطيسى . وقد يكون هذا مرتبطاً بقوة العدد ، ذاته التأثير البالغ فى النفوس ، وبالجو المسيطر كل السيطرة ، وبالتقاليد أيضاً ، وفى حالة الأمم أو الجماعات العريقة ، وهو ما لا يعمل فى حالة النوم المغناطيسى الذى لا يبدو أن يكون بعد كل شيء فرداً واحداً ، ومهما يكن السبب ، فلا شك أن الفرد يندر أن (يستيقظ) عندما توحى إليه الجماعة بإجراءات تنال الخلق السليم .

عامة ، يمكن في إسقاط كل أعضاء الجماعة ذواتهم العليا على شخص مفرد واحد ، هو شخص الزعيم . وقد يبدو هذا مبالغة إذا نظرنا إليه في ضوء أبحاث علماء النفس الاجتماعى الآخرين ، فقد تكون لدينا عواطف قوية تجاه الجماعات ، بل حتى نحو الجماعات القومية الضخمة ، من غير نظر إلى زعمائها ، ومع ذلك يظل صحيحاً أن تكون العواطف القومية تجاه أشخاص أو أشياء محسوسة ، أسهل من تكوينها تجاه المجردات (والجماعات القومية التى نشير إليها هنا : مثل بريطانيا ، أو الولايات المتحدة ، أو ألمانيا ... مجردات كلها) . فكى تثبت ولاءنا وتقوية اتجاه مثل هذه الجماعة المجردة ، علينا أن نبحث عن رمز مادم محسوس على الأقل . وقد يكون هذا الرمز المحسوس علماً ، أو شعاراً ، أو لحناً ، أو لوناً ، ولكن الرمز البشرى يكون أكثر إرضاء للنفس من هذا كله من بعض النواحي . وإذا ما استثنينا الرموز المجازية مثل : « جون بل » أو « العم سام » وغيرهما ، وهى الرموز التى تكون لها أهمية خاصة بسبب دوامها النسبى . إذا ما استثنينا هذا ، فإن زعيم الجماعة يكون فى أثناء حياته ، هو نفسه الرمز الطبيعى الذى يجب اختياره . والحق أن الزعيم الناجح لا يمكن إلا أن يكون موضع إسقاط الذات العليا من جانب تابعيه . ومن الطبيعى أن تعتمد الدول الاستبدادية الجماعية إلى تشجيع هذا الإسقاط تصداً ، فالزعيم معبود الجماهير ، تخلع عليه صفات تعلو على صفات البشر وقدراتهم ، من حيث العصمة من الخطأ ، وذلك مثلاً كان يقال للشباب الإيطالى إن « موسولنى على حق دائماً » .

ومع ذلك ، فالمجتمعات التى تعتمد أولاً وأخيراً (أو تعتمد إلى حد كبير) على إسقاط الذات العليا بشخص الزعيم بشكل عام ، تعاني من نواحي ضعف معينة :

فأولاً : لو فقد الزعيم - بالوفاة أو غيرها ، فقدت الجماعة الرابطة

العامة التي تحفظ عليها كيائها . وتتجلى نتيجة هذا في الانحلال السريع الذى قد تصاب به الجماعات (من المدارس أو المجتمعات الصغيرة إلى الإمبراطوريات الضخام) التي تبلورت حول رمز واحد مسيطر . وإذا أريد أن يكون لشخص الزعيم أهمية كبرى ، ويكون مع هذا فى استطاعة الجماعة أن تظل قادرة على البقاء بعد زواله ، فلا بد لهذا الزعيم من أن يحصل على الكثير من أهميته من النفوذ المتعلق بمنصبه ، لا من مزاياه الشخصية وحدها ، وذلك بأن يسلم هذا النفوذ المعنوى إلى خلفه الذى يأتى بعده .

وثانياً : من المحتم أن يكون الموقف الذى يتخذه الناس إزاء الزعيم ، هو موقف التناقض الوجدانى إلى حد ما ، كما رأينا فى الفصل الأول عند دراسة المحرمات المتصلة بالملوك والحكام ؛ فالاتجاه فى هذا الحال يشابه اتجاه الطفل إزاء والديه ، أو اتجاه الذات إزاء الذات العليا . هذا وقد تكبت العناصر العدائية ، ولكنها تظل عرضة لأن تثور إذا ما قل نجاح الزعيم أو ضعف نفوذه ، وعندئذ تتوافر لدينا الشروط اللازمة لقيام ثورة قد تنتهى بخلع الزعيم - ولربما أيضاً بانحلال الجماعة - أو على أى حال فإنها تنتهى باختلال نظامها ، وهنا نرى ميزة الاستقرار الناشئة عن «النفوذ» المتصل بمنصب الزعيم أكثر منه بشخصه . وثمة ميزة أخرى تكتسب من ذلك النظام الذى يوجد فى أجزاء كثيرة من العالم ، والذى يقضى بأن تكون الزعامة مزدوجة . زعيم للإدارة الفعلية يصرف الأمور العملية ، والآخر يعمل كأنه رئيس روحى ، ويقف وراء الستار ، وبمعنى ما ، فوق حلاقات الجماهير ومعاركهم . ويتمثل هذا فى نظام الملكية الدستورية . فقيمة مثل هذا الملك الدستورى العظيمة ، هي كما يقول إيدر (Eder)^(١) فإنه يمثل

M. D. Eder Psychoanalysis in Politics,

(١)

Ch. 4, in Social Aspects of Psychoanalysis, edited by Ernest Jones. 1924.

رمزاً يدعو إلى الوحدة ، يبدو وقوراً فوق العواصف السياسية ،
والانفعالات الجائشة في أى وقت من الأوقات ، وحينئذ يمكن أن يفقد
رئيس الوزراء منصبه وحظوته ، دون أن يتعرض الولاء للدولة لأى
خطر . وكذلك يمثل الملك أيضاً شخصاً عاماً تسقط عليه أفراد الرعية
ذواتهم العليا ، مهما تنوعت اتجاهاتهم وتباينت آراؤهم . ولكن ،
كى يقوم الملك الدستورى بهذه الوظائف ، لابد له من أن يعتمد بقدر
الإمكان على الجدل ، وينبغى ألا تتجسم فيه من المثل العليا إلا ما كان
مشاركاً بين رعاياه جميعاً ، وتصبح مجهوداته الشخصية وقدرته على خدمة
دولته ، عن طريق آرائه الخاصة ، وقدراته على القيادة محدودة بكل
صرامة ، ومع ذلك فإنه يظل بهذه الطريقة يقف موقف الوالد المحبوب
المحترم ، على حين يتمدد اتجاه الرعية إزاء الوزراء المتعاقبين
ويتغير بحسب مدى ما ينالون من حظوة لديها ، وما يشيرون فيها من
سخط عليهم .

والملك ، أو الزعيم الروحى ، أو رأس الدولة ، هو أعلى رمز أرضى
يمكن أن تسقط عليه ذاتنا العليا ، أما وراء هذا فيقوم كل ما هو إلهى ،
وما فوق البشر . فع كل من لدينا من ممثلين من البشر للذات العليا ،
فإننا معرضون إلى درجة ما لتكرار خيبة الأمل التى قاسيناها عندما
أدركنا قصور والدينا الأصليين وأن قواهم محدودة ، وإنا لنستطيع أن
نتجه إلى الله ونلوذ به كما جاء أخيراً ، فنكون آمنين ، نسبياً على الأقل .
وما دامت سنن الله تعز على إدراكنا ، ووجوده ومظاهره لا تدركها
الحواس إلا بطريقة غير مباشرة ، فهو منزّه عن النقائص التى لابد أن
تتضح لنا فى كل « الرموز » البشرية إن أجلاً أو عاجلاً . . . فهو أنسب
هذه الرموز لإسقاط الذات العليا عليه ، ويستطيع الرجل المؤمن المتدين ،

أن يجد في صلته بالله راحة من عبء التوجيه الذاتي ، والصراع الخلقى ، إلى حد كبير ، وأنه يلجأ إلى الله واثقاً ، مطمئناً ، راجياً منه العون والإرشاد ، كما يفعل الطفل الصغير عندما يلجأ هذه المرة إلى أب إلهى يشعر يقيناً بقوته وعصمته من الخطأ . والواقع أنه من المحتمل أن توجد أكمل صور « الاستسلام الإيثارى » في أقصى الخبرات الدينية رجداً ونشوة ، تلك التى قد لا يتمتع بها من ذلك إلا القلة من الناس حيث يبدو أن الذات قد فقدت فرديتها الضئيلة ، بكل ما بها من ضروب الخوف والقلق التافه والانشغال بهوم الوجود الشخصى ، وأنها أصبحت جزءاً لا يتجزأ من كل أكثر اشتمالاً ، بل كل عالمى فى الواقع ، وجزءاً منسجماً مع اللانهاى ، تستمتع بشعور من الغبطة والانسجام لا يمكن التمتع به بأية وسيلة أخرى . ويرى بعض الكتاب مثل سوتى (Suttie) أن هذه الحالة قد تعنى التخلص التام من قلق « الانفصال » ، ذلك الذى منى به الإنسان منذ ولادته . هذا وقد تمثل هذه الحالة ، وفقاً لمفاهيم مدرسة أخرى ، نوعاً من النشاط فى الراحة ، الذى لا بد أن يعنى أحياناً أية خاصية من خصائص حالة « النيرفانا » التى لا تترادف ، كما يؤكدون ، مع حالة مجرد عدم القابلية للتغير أو الفناء .

وعلى أية حال فتم عقبة واحدة تحول دون وصولنا إلى حالة الغبطة الباطنية هذه ، حتى عندما تسقط ذاتنا العليا على إله أو ما يرمز إليه ، وهذه العقدة هى مشكلة التناقض الوجدانى نفسها التى نصادفها فى اتجاهنا إزاء والدينا وحكامنا الذين على الأرض . فالإله يمثل أيضاً كلا من جانبي الوالد أو الحاكم من حيث هو يحبنا ويحمينا ويحبط أعمالنا ، ويعاقبنا . وقد نستطيع أن نحاول حل هذه المشكلة بنفس الطريقة كما يحدث كثيراً فى المحيط الأرضى ، أى بطريقة « الحل » التى فيها تسقط النواحي المتناقضة على « رموز » مختلفة ، ومن ثم كثر وجود إلهين ، أو مبدأين إلهين فى مراحل معينة من التطور الدينى مثل أهورا مزدا وأهريمان : إلهى الخير والشر

في الديانة الزرادشتية ، ومثل « آله » و « الشيطان » في الديانة المسيحية^(١) هذا ، والمشكلة التي نحن بصدد حلها أقل حدة في المستويات الأكثر بدائية ، فالمتوحش يقنع بأن يعد آلهته كائنات خبيثة تستطيع العقاب ، وتستطيع كذلك أن تقدم المعونة في الوقت نفسه (وإن تكن مظاهر خبيثها هي السائدة عادة) — كما يعد الطفل والديه مصدر كل من الحماية والإحباط . وحتى العبرانيين القدامى الذين لعبوا دوراً هاماً في المحيط الديني بنشرهم لمذهب التوحيد ، كانوا قانعين في غالب الأمر بأن يعدم « يهوه » من ناحية : شعبه المختار ، ومن ناحية أخرى ينزل بهم أشد أنواع العقاب قسوة وضراوة . ولكن ، مع تقدم الفكر الديني واللاهوتي ، بدت الحاجة إلى تحرير مفهوم الإله من عناصر القسوة والإحباط ، وتسويته بالوالد المحب الكامل ، وقد اتجهت جهود الكثيرين من المصلحين الدينيين العظام إلى هذه الغاية .

وتمثل المسيحية (على الأقل إلى الحد الذي تتبع فيه تعاليم المسيح الفعلية) واليهودية تناقضا صارخاً في هذه الناحية . ولكن حتى إلى المدى الذي تنجح معه هذه الجهود ، فما زالت هناك مشكلتان .

(أ) أولاهما الصعوبة العقلية المتصلة بوجود الشر فعلاً . فمن العسير أن نوفق بين الشر وبين الإله الفائق القوة والحب . وقد شغلت هذه المشكلة عقول الفلاسفة وعلماء اللاهوت خلال القرون كلها .

(ب) والمشكلة الثانية (وهي أنسب بموضوعنا الحالي) تنبعث من الحاجة الانفعالية إلى العقاب ، وهي حاجة تتعارض مع الحاجة الأخرى (السابق ذكرها) إلى حل مشكلة التناقض الوجداني ، والتي لا يرضيها

(١) لدراسة سيكولوجية أكثر تفصيلاً لموضوع الشيطان انظر

Ernest Jones, on the Nightmare, 1981

وجود إله مطلق الحب والرحمة . . ومن ثم فهناك ميل دائم إلى النكوص من حيث إضافة صفات وحشية قاسية غيورة إلى الإله .

وبصرف النظر عن الصعوبات المتعلقة بمشكلة الشر ، يبدو أن الأمر يتطلب تحرراً أعظم من الإثم ، ومن الحاجة إلى العقاب ، أكثر مما لدى البشرية عادة . وذلك قبل أن يستطيع الإنسان أن ينظر إلى الله على أنه « خير على الدوام » . وبسبب هذا الإثم ، والحاجة إلى العقاب ، وبسبب هقدة بوليقراط والخوف من التجبر والاستعلاء ، صار البشر يميلون المرة بعد المرة إلى العودة إلى المفهوم البدائي . إلى أن إلههم إله غيور ، يغضبه نجاح البشر أو سعادتهم ، وأن غضبه هذا لا يزول إلا بمعاناة البشر الآلام .

أما مدى رسوخ هذا الميل في النفوس ، فيتضح عندما نرى أنه ، حتى إن أغفلنا نواحي الدين الميتافيزيقية ، كما يفعل الملحدون ، فإن ذلك الخوف الكئيب من الغضب الإلهي يظل باقياً . فإطراح الاعتقاد العقلي بإله يفرض المحرمات والمحظورات ، ويعاقب من يخالفونها ، لا يعنى بالضرورة أننا نستطيع أن نلبذ هذه المحظورات والمحرمات نفسها . وعندما نعجز عن أن نسقط ذاتنا العليا على إلها ، فإننا نضطر إلى أن نعود ونتمتعها من جديد ، وبذلك نصبح معتمدين اعتماداً كلياً على كياناتنا الخلق والشخصى . وفي نواح معينة ، قد تصبح ذاتنا العليا ، عندما توجه للداخل ، أكثر صرامة في محظوراتها ، مما لو أسقطناها على الإله ، واتكلنا على رحمته . وهذا قد يشبه فقداننا الإله بفقداننا والدينا الأرضيين من بعض الوجوه . فقد كنا في حياتهم نستطيع أن نداهم ونقنعهم ، ونطلب منهم العفو والغفران ، ونسكفر عن ذنوبنا بتصرفات صغار تتم عن طاعتنا وتوبتنا ، ولكن هذا كله لم يعد مستطاعاً بعد موتهم ، فلم يعد تعديل موقفهم ممكناً ، بل يظل ثابتاً صلباً كما كان وهم أحياء ، وما يسميه علماء التحليل النفسي « بالطاعة المؤجلة » ، للراجلين من الآباء ، قد يكون نظاماً أقسى من الطاعة

لهم وهم على قيد الحياة . ومن ثم كان ذلك الدستور الصارم الذى كثيراً ما يسيطر على حياة هؤلاء الذين يدعون نظرياً لحسب ، أنهم أحرار الفكر أو ملحدون ، أو حتى ممن يأخذون بمذهب اللذة ، فهذا « الدستور » (كما يشرحه برنارد شو جيداً في روايته المسماة Too True to be Good) قد يدفع أبناءهم إلى ما قد يبدو لهم عبثاً أخف في خدمة الله . وعلى هذا فإذا أردنا أن تكون لنا أخلاقيات متحررة من حيث الوجدان والسلوك ، ومن القيود الميتافيزيقية كذلك ، فلن يكفى أن نتخلى عما قد نعتبره خرافات وعقائد بالية بشأن مظاهر السكون الخارجية ، بل يجب علينا أيضاً أن نحرر أنفسنا من المظاهر العتيقة التى لذاتنا العليا الباطنية .

الفصل الخامس

التغلب على الذات العليا ، وتفاديها

تمهيد :

قال فرويد ذات مرة ، في كلمات بالغة الدلالة إن التحليل النفسي أوضح أن الإنسان ليس فقط أبعد عن الأخلاق مما يعتقد ، بل إنه لأحسن أيضاً مما يظن بكثير . وترجع الصفة الأولى إلى الدوافع الفجة البدائية الانانية المذهلة التي لها أصولها في الـ (هو) ، على حين ترجع الصفة الثانية إلى الدوافع المنبعثة من الذات العليا . والذات العليا هي التي يعنى بها هذا الكتاب أساساً ، ولا يهدف إطلاقاً إلى دراسة الـ (هو) دراسة منظمة ، ومع ذلك فقد اضطررنا بطبيعة الحال إلى أن نتعرف على هذه الدوافع المنبعثة آخر الأمر من الـ « هو » ، وهي دوافع تعمل للذات العليا على ضبطها وتوجيهها . وقد رأينا أن هذه الدوافع ليست فاشلة دائماً في صراعها مع الذات العليا . فعلى الرغم مما لهذه الذات (العليا) من قدرة عظيمة سبق أن أتيت لنا الفرصة الكافية للتعرف عليها وإدارك مداها ، ففي الإمكان أن ندور حولها ونحتال عليها ، بل وحتى أن نسيطر عليها . هذا ، وسنمضي في هذا الفصل في دراسة منهجية لبعض الطرق التي يصمد بها الـ « هو » للذات العليا ، ويثبت وجوده ضدها . وبعض الطرق التي كثيراً ما يستطيع البشر أن يتصرفوا بها تصرفات تجافي الخلق بشكل سافر رغم أنهم يملكون « حيلة » خلقية قوية كالذات العليا . ولا يخفى أننا نلجس هنا موضوعاً واسعاً معقداً هو بعينه موضوع « معصية الإنسان الأولى والتفاحة - » ومن أخطائنا الصغرى (١) التي ارتكبناها في السنوات الأولى من حياتنا

(١) وهي ليست صغيرة إلا أن قوتنا ضئيلة . والظر مقال كلين

Melanie Klein Criminal Tendencies in Normal Children Brit. J. of Med. Psychology 1927.

إلى المعاصي الجسيمة التي نسميها الانحراف والجريمة ، بل حتى إلى هذه الأشكال الخشنة من أشكال السلوك الإجاعي التي دأبنا على أن تهتم بها أعداءنا في الحرب .

ومن غير أن ندخل في حسابنا الذنوب والمخالفات الصغرى ، فلدينا الآن مؤلفات كثيرة في علم الجريمة وحده ، وعدد ضخم من البحوث الهامة الجديدة كذلك في ميدان الجريمة المحدود . أما من حيث جوانب الموضوع الأخير الهامة ، فلا يسعنا إلا أن نحيل القارئ إلى الكتب التي يحوى بعضها علاجاً نظرياً يثير الإعجاب ، كما يحوى حالات توضيحية كافية (١) وحسبنا هنا أن نشير باختصار (وربما لهذا السبب ، بما قد يبدو طريقة مجردة جافة لا حياة فيها) إلى بعض الطرق التي تتعرض لها الذات العليا لأن تهزم أو تتفادى . وسنضطر إلى تناول موضوعات يبدو أنها مألوفة ، ولكننا سندرسها من وجهة نظر مختلفة بعض الاختلاف ، ونرجو أن نضيف شيئاً إلى المعرفة التي اكتسبناها فيما يتعلق بطبيعة الذات العليا وقوتها ، وطريقتها في العمل ، وذلك بأن ندرك مواضع النقص فيها ، ونعرف حدودها من حيث هي وسيلة للتوجيه والرقابة الخلقية .

(١) زيادة على ما أشرنا إليه من مؤلفات رايك Reik والكسندر وستاوب Staub يمكن الرجوع إلى الكتب الآتية :

- 1- W. Healy, The Individual Delinquent, 1915
- 2/3- Cyril Burt, The Young Delinquent 1925, / The Subnormal mind, 1935
- 4- F. Alexander and W. Healy, Roots of Crime, 1981
- 5- A. Alchhorn, Wayward Youth, 1935
- 6- A. S. Neil, The Problem Child, 1930
- 7- The Reik, The Unknown murderer, 1935
- 8- W. Norwood East and H. W. de B. Hubert, The Psychological Treatment of Crime, 1939 (H. M. Stationery Office)
- 9- The British Journal of medical Psychology
- 10- Delinquency & mental defect. (1928)
- 11- The Definition and Diagnosis of moral Imbecility (1926)
- 12- The Psychology of Crime 1932

ولعله من المستحسن ، خلال دراستنا للانحراف الخلقى والإجرام ، أن نضع نصب أعيننا ، ما أكده عدد من الكتاب من أننا جميعاً قد ولدنا مجرمين ، بمعنى أن الفطرة قد زودتنا بدوافع كثيرة إذا لم نتحكم فيها أدت بنا حتماً إلى سلوك معاد للمجتمع . وهذا لا شك عنصر الحقيقة في مبدأ الخطيئة الأصلية . وما علينا إلا أن نراقب لوقت قصير طفلاً صغيراً ، يتراوح سنه بين سنتين وأربع ، ندرك أنه إذا ما ترك وحيداً ، فسرعان ما سيدمر ما تتناوله يده في أية بيئة متحضرة ، وقد ينتهى هذا بهلاكه هو ، أو على الأقل بأن يلحق بنفسه أذى كبيراً ، فهو لا يمكن أن يترك وحيداً مع اطمئنان على سلامته الشخصية وعلى سلامة الآخرين ، إلا إلى الحد الذى تجد معه القيود التى يفرضها الكبار صدى فى عقله (أى إذا ما اتحدت فى ذاته العليا الأخذة فى النمو) .

والحق أن القابلية الأصلية للسلوك الإجرامى ، تتوقف على النسبة التى بين قوة الدوافع المعادية للمجتمع ، وبين قوة الميول التى تكفها وتكبحها ، سواء كانت داخلية أو خارجية . ولا تصبح هذه الصورة الكمية البسيطة غير وافية ، ولا تزداد الحاجة إلى تقييم نوعى دقيق وضوحاً ، إلا بقدر ما تتعقد الذات العليا نفسها ، وتتعدد العلاقات بينها وبين الـ « هو » (بطريقة من الطرق التى سبق أن درسناها) .

وسنحاول جهدنا فيما يلى ، أن ندرس أولاً الجوانب الكمية البسيطة كل البساطة للسلوك المعادى للمجتمع ، ثم نعالج بعدها بعض الأحوال المعقدة . وإن كنا نظراً لتداخل عمليات العقل البشرى بعضها فى بعض باستمرار ، ولتعدد عواملها الانفعالية ، سنجد أنفسنا مضطرين بذلك إلى أن ندخل شيئاً من التشويه ومن الإسراف فى التبسيط فى دراستنا هذه .

ويجب ألا ننسى أننا فى الحقيقة لا نعنى دائماً ، بالذات العليا وحدها أو بالـ « هو » وحده ، بل نعنى بنسبة أحدهما إلى الآخر ، فبذلك نستطيع أن

تعالج مشكلة الإجرام في أبسط جوانبها السكينة ، بأن ندرس أولا هذه العوامل التي تحدث دوافع عنيفة من دوافع الـ « هو » ثم ننتقل إلى تلك الدوافع التي تحدث نقصا في الذات العليا أو تعمل على إضعافها .

قوة الدوافع المفرطة :

كثيرا ما أشار برت (Burt) إلى أن التصرفات الإجرامية ما هي آخر الأمر إلا انطلاقا للدوافع الغريزية ، انطلاقا حرا لا يعوقه عائق ، وهو في هذا إنما ينظر إلى ظاهرة الانحراف من وجهة نظر السيكولوجية لا من وجهة نظر فرويد .

ويرى أنه من الممكن النظر إلى أنواع الانحراف المختلفة ، كالسرقة والاعتداء ، والاغتصاب والجرائم الجنسية وغيرها ، (بل وربما إلى التشرد أيضا) على أنها تعبيرات لغرائز معينة ، على النحو الذي عرفها به مكندوجل . ويميل (برت) بفضل ما اكتشفه من أن هناك عاملا عاما للانفعالية^(١) ، أو لقوة الغريزة ، يشبه ، من حيث النزوع والوجدان ، عامل الذكاء العام في ناحية المعرفة (وهو العامل (G) عند مدرسة سبيرمان (Spearman) . يميل إلى أن ينسب إلى قوة هذا العامل العام الذي يقترح أن يسميه (e) قدراً من الأهمية يفوق ما ينسبه إلى أية غريزة بعينها .

فإذا قوى العامل الانفعالي العام (e) عند أحد شخصين ، تساوت فيهما جميع العوامل الأخرى ، فإن هذا الشخص يكون أكثر ميلا إلى الانحراف من زميله الذي يضعف عنده هذا العامل ، وسيحتاج إلى قدر

(١) Cyril Burt, The Analysis of Temperament. British J. of medical Psychol. (1988)

The Factorial Analysis of Emotional Traits, Character and Personality, (1989)

The Factors of the mind 1940.

وأول شيء نشره برت في هذا الموضوع تجدون (1985) Brit. Assoc. Adv. Sc. Annual

بمعنوان: General and Specific factors Underlying the Primary Emotions.

أعظم من الضبط الداخلى أو الخارجى - كى يتمكن من كبح جماح دوافعه الغريزية القوية ومنعها من التعبير عن نفسها تعبيراً مضرراً بالمجتمع .
 وفضلاً عن ذلك يرى (برت) أن لنوع الانفعال السائد أهميته أيضاً ، وأن الأشخاص هم أكثر عرضة للانفعالات الإيجابية مثل الغضب ، وحب الاجتماع ، والجنس ، والسيطرة ، يكونون أكثر تعرضاً للانحراف إلى الإجرام ، على أنه يحتمل أن يكون ذوو الانفعالات الهزيلة ، أو السلبية مثل الخوف والاشمئزاز والخضوع ، أكثر عرضة للإصابة بأمراض عصبية .
 وزاد هذا رأى قوة باكتشافه التالى ، الذى حققه بطرق التحليل العاملى ، فقد اكتشف وجود عامل آخر (ذى قطبين) بسببه يتجه الأفراد (زيادة على ما بينهم من فروق فى العامل الانفعالى (E) ، إلى الاتجاه نحو إحدى صورتى التعبير الانفعالى هاتين . وعلى أن مهمة تطبيق الحقائق الجديدة التى تمخض عنها هذا الكشف ، تطبيقاً تفصيلياً فى ميادين البحث الجنائى ، والأمراض النفسية - لا تزال أمامنا .

ولا يخفى أن هذه الفروق الفردية فى الاستعداد الغريزى تعد فروقاً وراثية فى طبيعتها ، وهو رأى يتفق مع رأى فرويد وآراء الكثرة من علماء التحليل النفسى الآخرين ، الذين يجعلون للفروق الغريزية التى بين الأفراد أهمية عظمى دائماً - وإن اعترفوا ، كما فعل غيرهم من علماء النفس - بما فى التمييز بين الصفات الوجدانية التى ترجع إلى الوراثة ، وتلك التى ترجع إلى البيئة من صعوبة .

ومهما يكن من أمر فالمتفق عليه بوجه عام ، أن كل العوامل الأخرى التى سندكرها فى سياق حديثنا عن قوة دوافع الـ « هو » ، لا ترجع إلى عوامل وراثية بقدر ما ترجع إلى تأثيرات البيئة والنو ، تلك التى تعدل الميول الغريزية الأصلية وتوجه تعبيراتها وجهات خاصة .

وأول هذه التأثيرات وأبسطها من حيث التصنيف - هو تأثير

«التدليل» أو الإفراط في التساهل مع الأطفال. ويظهر أن هذا في جوهره يعني السماح للفرد بأن يعبر عن دوافعه بطرق معادية للجمتمع ، فيحصل من وراء ذلك على كسب خاص ، أى أن يصل إلى هدفه على حساب الآخرين دون التعرض لمعاناة كثير من الإحباط والعقاب أو فقدان الحب . وبعبارة أخرى ، أنه يفلت من الجزاء ، وبذلك يتعلم أن الإجرام مريح في الواقع ، أى يتعلم أنه يستطيع أن يحقق كسباً عن طريق الجريمة ؛ مثله في ذلك مثل المريض بالعصاب الذى تعلم أن يحقق لنفسه كسباً اجتماعياً من أعراض مرضه (كأن يكتسب عطفاً ، أو أن يعفى من أعمال تضايقه) ، فإنه لا يجد ما يغريه بالتخلص من تلك الأعراض ، وكذلك الطفل ، لا يرى ما يدهو لتحسين سلوكه ، ولا يجد ما يدفعه إلى تنمية الضوابط التى تكبح أهواءه . وهذه الضوابط هى التى تتمثل فى الذات العليا . وفى لغة السلوكيين ، بتكيف الطفل (ويستمر فى ذلك بعد أن يكبر فيصبح راشداً ثم رجلاً ناضجاً) تكيفاً يجعله يواجه كل حاجة من حاجياته بالتعبير الفج الحشن عن كل دافع من دوافعه . وبذلك تصبح الجريمة فى الواقع عادة له . ونتيجة هذا هو الفشل فى إيجاد التوازن بين العقاب والثواب ، وال ألم واللذة ، ذلك التوازن الذى يتمثل فى مفهوم «حاسة العدالة الباطنية» التى بحثناها فى الفصل الثانى من هذا الجزء .

ويمكن القول بوجه عام : إن معالجة المنحرفين الذين من هذا النوع لا تتم إلا عن طريق تلقينهم درساً قاسياً مؤداه - أن امتناع المرء فى المحيط الاجتماعى ، عن إرضاء النفس إرضاء عاجلاً ، كثيراً ما يكون فى النهاية مقدمة لازمة لنيل الاستحسان أو المكافأة . إلا أن عملية التخلص من العادات التى تكونت على هذا النحو قد تكون طويلة . ولكن هذا الصنف من الناس يندر - لحسن الحظ - وجوده فى صورته الخالصة ؛ فحتى أكثر

الآباء تساهلوا في تربية أبنائهم يضطرون إلى وقف هذا التساهل عند حد ، وبذلك يفرضون قدراً من الضبط والتقييد على ممارسة أبنائهم الحرية المطلقة في إشباع رغباتهم الانانية . وهذا بدوره يؤدي إلى تكوين شيء من الذات العليا ، وإلى نشوء شيء من الشعور بالإثم . ومهما يكن من أمر ، فإلى المدى الذي توجد معه صور قريبة من هذا الطراز ، ولا سيما إذا كانوا إلى جانب هذا يرضحون تحت عبء استعداد وراثي ، وجدانياً - نزوعياً كان ، أو عقلياً ، فإنهم لا شك ينضون تحت طائفة « البلهاء خلقياً » ، الذين نص عليهم القانون الذي صدر في بريطانيا عام ١٩١٣ بشأن النقص العقلي ، وعرفهم بأنهم « الأشخاص الذين أظهروا منذ سن مبكرة ميولاً شريفة إجرامية ولم يكن للعقاب أثر رادع لهم أو لم يكن له أثر فيهم على الإطلاق » .

وثمة طبقة أخرى من المنحرفين تتكون من هؤلاء الذين أضعفت حاسة العدالة الباطنية ، عندهم في اتجاه مضاد ، أي بالافتقار إلى الحب وعدم الثواب على السلوك الطيب ، وبالإغراق في التشديد على الصرامة ، والإثم والعقاب . وإذا أردنا أن نفرق بينهم وبين « المدللين » فقد نسميهم بالذين - أفرط في عقابهم ، فليس لدى هؤلاء ما يحملهم على كبح دوافعهم ، لأن كبحها لن يؤدي بهم إلى اجتلاب مكافأة أو تشجيع فهم يميلون بالطبع إلى تكوين اتجاه فيهم مؤداه : أنه ماداموا لا يجدون وسيلة للحصول على الحب الذي يفتقرون إليه مهما فعلوا واجاهدوا ، فالأحرى بهم أن يحصلوا على أي إرضاء يستطيعون الحصول عليه ، عن طريق الالتجاء إلى إثبات وجودهم البدائي الاناني . فما أشبههم بأولئك الذين في « موقف يائس » من أشرنا إليهم من قبل عند نهاية الفصل الثاني من هذا الجزء . ويمكن أن يقال عنهم بحق - من وجهة نظرهم هم على الأقل - إنهم ليس

لديهم ما يفقدونه سوى ضوابطهم التي تكفيهم (١). والعلاج المناسب هنا هو أيضاً من ذلك النوع المضاد لذلك، والذي يناسب النوع السابق من الحالات. فالمزيد من العقاب عديم الجدوى، لأنهم نالوا منه ما يكفيهم بل وأكثر مما يكفيهم. إن ما يفتقرون إليه إنما هو الحب والتسامح وزوال هذا الاستهجان الذي ألفوه. ولا شك أن علاج مثل هذه الحالات، التي منها نسبة كبيرة من نزلاء معاهد الشواذ من الشباب والأطفال (وربما نزلاء السجون فيما بعد) لأبعد بكثير عن السهولة. فالحب والتسامح لا يكفان بالسلوك الحسن على الفور، بل على العكس، فإنهم سينظرون إليهما في البداية على أنهما من علامات الضعف، حتى إن سلوكهم ليصبح عرضة لأن يكون أكثر عنفاً من ذي قبل. ولكننا (إذا أقمنا بوجهات نظر الداعين إلى اتباع الطرق التربوية الحديثة مثل نايل (Neill) أو أيتكنز (Aichhorn) ونحملنا بالصبر، فقد نصل إلى نقطة يتحول فيها الميل العدواني إلى انهيار ودموع، ويعترف الجاني صراحة بحاجته إلى الحب، وإلى مرشد يحميه من كراهيته لنفسه، ومن حبه للتدمير. وإذا ما وصلنا به إلى هذه المرحلة فقد يكون ممكناً أن نعيد تعليمه من جديد؛ وذلك بتشجيع ما يبذله من جهد في ضبط نفسه، وفي تعاونه معنا، وفي جعله يحس بأنه يستطيع القيام بعمل نافع للمجتمع، وبذلك نرضى حاجته لأن يكون «موضع احتياج الآخرين» ونزيل إحساسه بأنه طريد المجتمع، وأن البشر جميعاً... له أعداء وخصوم. وربما تكون الطرق الحديثة الرفيعة لعلاج الانحراف، قد حققت أعظم نجاح لها في مثل هذه الحالات التي

(١) وكما أوضح كريس (Kris) حديثاً يمكن أن يكون لهذا الموقف تأثير اجتماعي قوي فعال لإحداث تماسك بين الأفراد أو الجماعات الخارجية على القانون (بما فيها الأول) الذين خرجوا على المجتمع إلى حد لا يمكن معه أن يأملوا في العفو عنهم.

Ernest Kris, The Covenant of the Gangsters, J. of Criminal Psychopathology, 1948.

من النوع الأخير ، وإن يكن لا بد من الاعتراف بأن ممارسة هذه الطرق تفرض عبثاً كبيراً على الذين يستخدمونها ، وأنها تتطلب درجة من المهارة والاستبصار أكثر مما تتطلبه الطرق التي تعتمد على الأساليب القديمة التي لا جدوى من معظمها ، والتي تقوم في أساسها على الصرامة والاستمساك بالنظام فحسب .

وبين هاتين الطبقتين يوجد هؤلاء الذين « لا يعرفون موقفهم » ، الذين يقاسون الكثير من عدم الثبات على غرار واحد في معاملتهم ، فواجهوا العنف والعقاب الظالم أحياناً ، والتساهل والتدليل أحياناً أخرى . وقد أشرنا إلى حالات من هذا النوع في فصل سابق ، والعلاج الذي نتقدم به هنا هو ، إصلاح « عدم ثبات السلطات الأخلاقية على نسق واحد » ، وذلك بإظهار أنى يجب أن ترسم الحدود ، في الإثابة على السلوك الحسن بانتظام ، وكذلك في المشارة على الانتظام في عقاب أو استهجان كل سلوك يخافى المعيار المنشود .

وعندما يحاول الطفل أن يستكشف إلى أى مدى يستطيع أن يتمادى في التعبير عن ميوله العدوانية التي لا يرضاها المجتمع ، سيلجأ حتماً إلى التجريب ، فهو يريد أن يعرف إن كان سيظل محبوباً إذا ما اعتدى . فكأنه بذلك يخضع من هم أكبر منه لنوع من الاختبار . وقد يصبح مثل هذا الاختبار عند بعض الناس عادة دائمة من نوع مسيطر عليهم ، تؤدي بهم إلى ارتكاب بعض الصغائر المتسمة بالعدوان والعصيان كي يتأكد الجاني من أنه لم يفقد بعد محبة هؤلاء الذين من حوله . وقد يحدث أحياناً أن ترتكب الجرائم في الخيال فحسب ، وقد تكون ذات سمة رمزية أو إبدالية كما في حالة الطفل الذي وصفه برت (١) والذي كان يزعم أمه بقائمة لأحدها :

(١) انظر كتاب برت : The Subliminal (mind 'B.

من خطأ يا خيالية ، وتؤكد عند ذكر كل خطيئة منها أنه لم يرتكبها في يومه ، ثم يسأل ، « أكنت تسامحيني يا أماء لو كنت ارتكبتها فعلاً ؟ » ولكن كثيراً ما كانت الجرائم الحقيقية ترتكب فعلاً ثم يطلب الغفران بعد ذلك ، كما في الحالة التي ذكرها مورجنستين (Morgénstern) سبق أن أشرنا إليها في (الفصل الثاني من هذا الجزء) حيث رغب صبي صغير أن تمنحه أمه من القبلات ضعف ما يعطيها هو من ضربات . وثم حالة درستها بنفسى ، وهى لرجل يشغل وظيفة تعليمية فى مدرسة هامة ، كان يبحث فور وصوله إلى منزله عن أى شىء يتبرم به ويتذمر منه ، حتى إذا ما وجد ضالته نفس عن نفسه . فإذا صمد أفراد عائلته لهذا الاختبار وظلوا ودودين صابرين ، تحول إلى رقيق محبوب (١) .

وتتطوى كل هذه الحالات وأمثالها على قدر كبير من الشعور بالإثم . ففى المثل الذى أورده برت - كان الصبي فى الواقع قلقاً حول نشاط التلذذ الجنسى الذاتى الذى كان يمارسه بعد ذهابه إلى مضجعه لينام ، ومن أجل هذا كان يطلب الغفران فى الواقع . أما فى الحالة التى أوردها مورجنستين ، فقد كان ثمة نوبات من العنف ، وتهديدات بالانتحار ، كما عرفنا . أما المدرس فكان لديه من الأسباب الحقيقية ما يجعله يشعر بالإثم تجاه زوجته . ففى الظروف التى من هذا القبيل قد يكون من الضرورى أن يفهم المريض مصادر إثم العميقة ، قبل أن تستطيع إزالة عملية الاختبار ، وحاجته إلى التأكيد اللتين تسببان له ذلك الشعور بالإثم . فإذا لم تنجح فى ذلك ، فخير طريقة لعلاج هذه الأعراض ، دلتنى عليها تجاربى ، هى أن نقف منه موقفاً متسامحاً رقيقاً ، فنعامل برفق ما يصدر عنه من عدوان ، على أنه مجرد عبث .

(١) وثم حالات كثيرة من حالات الأطفال ، فى كتاب سوزات ابزاكس :

Susan Isaacs, Social Development in Young Children.

صيانى ، بدلا من أن ننظر إليه نظرة جدية ، وقد يعيد هذا إلى الشخص ثقته عند المستويات العميقة ، هذا وإن سبينا له شيئا من الخجل السطحي ، ومن الشعور بخيبة الأمل ، فذلك يمكن أن يقلل من قيمة أى كسب يمكن أن يناله عن طريق ظهور أعراض المرض فيه .

إن الافتقار الحقيقى أو الخيالى إلى الحب (ويصعبه الشعور بالإثم عادة) هو أساس كثير من صور السلوك غير الاجتماعى الأخرى ، التى ليست من النوع « الاختبارى » ولكنها تعبر عن عدوان بسيط نسبياً تجاه الوالدين أو الآخرين الذين رفضوا (كما يبدو للجانى) أن يمنحوه العطف المنشود . ولا يعقب التعبير عن أمثال هذه الأفعال التى تتعارض والمجتمع ، أى فقدان للحب من جانب البيئة (الاجتماعية) ، يمكن معرفته بسهولة . ولكن الواقع أن أساس هذه التعبيرات غالباً ما يكون غير بسيطة . أو حسد بسيط ، كما يحدث عندما يغار الطفل من أبيه أو من طفل آخر . وقد شرح هذا الموضوع شرحاً وافياً فى مؤلفات التحليل النفسى السابقة ، فلا داعى إذاً لتكرار مناقشته هنا ، وحسبنا أن نتذكر - كما أكدده عدد من المؤلفين - أننا عرضة لأننا لا نعطف (بغير أى سبب معقول) على مظاهر الغيرة فى الأطفال ولا نتسامح معهم فيها ، كما نعطف ونتسامح مع الكبار بشأنها . والظاهر أننا كثيراً ما نكون بحاجة إلى مزيد من الفهم لمشاعر الأطفال وحساسيتهم ، وإن يكن تزايد المعرفة بما وصل إليه التحليل النفسى من نتائج ، قد أدى إلى كثير من التحسن فى ذلك ، ولا سيما بين الطبقات المثقفة .

وعندما لا يكون هناك بد من كبت الحب ، إما لكونه غير متبادل ، وإما لأنه مصحوب بالإثم (كما فى عقدة أوديب) ، فقد يودى بكل سهولة إلى الكراهية ، كما يحدث بالطريقة عينها مع هؤلاء الذين أسميناهم بمن « بولغ فى عقابهم » ، أو كما يظهر غالباً فى الغيرة . وقد لا تتحسن الحالات الصعبة

إلى من هذا النوع تحسناً مستمراً دائماً إلا باعتراف شعورى صريح واضح بوجود الغيرة والإثم والحاجة إلى الحب ، وبفهم لأصولها في المواقف الطفلية ، ثم بتقدير « واقعى » ، للحدود التى يمكن أن يمنح الحب في نطاقها . ولحسن الحظ سيتغلب معظمنا على غيرة الطفولة الحتمية هذه ، ويشبهون عنها . ويبدو أن هذا يحدث عن طريق « نقل » الوجدانات المتعلقة بها إلى أشخاص أو مواقف أخرى (١) .

وعندما يحدث سلوك لا يتفق والمجتمع ، على الرغم من الشعور بالإثم ، ومن استهجان السلطات الأخلاقية ، فغالباً ما يوجد شيء من قبيل التمرد على هذه السلطات ، أو على ممثليها الداخلي (الذات العليا) . ويعنى التمرد بالشكل الذى يفهمه عادة - أكثر من مجرد تأكيد سيطرة غريزة بدائية فجأة ، إذ يتضمن ، على الأقل ، شعوراً خامساً بأن السلطات ، من حيث هي قوى طاغية دائمة ، يجوز التمرد عليها ، وهذا بدوره ، يتضمن درجة ما من الانقسام في الذات العليا نفسها ، فجزء منها (وهو عادة الجزء الأكثر سطحية وشعوراً) يقف إلى جانب الـ « هو » بالطريقة التى شرحت في الفصل السادس ، من الجزء الأول . وسنعود بعد قليل إلى هذا الموضوع عند معالجة الأحوال المعقدة التى تنطوى عليها الجريمة . وحسبنا الآن أن نقول : إن هناك ثلاثة أمور هامة كثيراً ما تصحب التمرد على السلطة وتتصل بعوامل أخرى ذكرناها في فصول سابقة .

وأولى هذه الأمور الثلاثة هي تلك الجاذبية العجيبة التى لكل محرم أو ممنوع . فمجرد الحكم بأن فعلاً معيناً ممنوع ، يولد في كثير من الناس الرغبة فى أن يفعلوه ، مع أنه لو لم يكن ممنوعاً لما بدا جذاباً إلى هذا الحد . وليس من شك أن العوامل التى تعين هذا الموقف (والتي يمكن أن نسميها

(١) انظر كتاب المؤلف : The Psychoanalytic Study of the Family, 1921:

ففيه بحث قصير ولكنه شامل ، مثل هذه « النقول » .

القابلية الأخلاقية للإيحاء العكسي) قد تكون متعددة ومعقدة، وأوضاعها جميعاً هو العصيان، لمجرد العصيان، أى أن مجرد وجود التحريم يثير في بعض الأشخاص العداء البكامن للسلطة، فكان الذات ترى تهديداً جديداً من السلطة فتستحيى الفرصة لتثبت وجودها. وفي بعض الحالات، قد تتخذ الرغبة صفة قاسرة كل القسر، تشير إلى أن جزءاً من الذات العليا يقف هنا إلى جانب الـ « هو » أيضاً، وبصرف النظر عن هذا (وإن كان ذلك لا يستلزم أن يكون غير مرتبط به) فتمة عوامل أخرى منوعة لاحظها علماء التحليل النفسي^(١) مثل الحاجة إلى العقاب، وإشباع الماسوكية وجاذبية القلق والخطر (وغالباً ما يكون انتهاك، التحريم أقل جاذبية إذا لم يكن ثمة مجال لأن يكتشف أمره) وكذلك، وكما يرى آيدلبرج (Eidelberg) بصفة خاصة، إعادة إيجاد شعور الطفولة المفقودة بالقدرة على عمل كل شيء، فمن حيث هذا الأخير الخاص بالذات يرى آيدلبرج أن ضروب فشلنا الأصلية هذه هي سبب الجرح الأول للشعور بالقدرة المطلقة (عندما لم نعط الثدى، أو « البرازة » كلها طلبناها) . وكل تحريم يلي هذا قد ينسكأ هذا الجرح، لأنه يذكرنا بقسوة العقبات التي حالت دون تحقيق رغباتنا، ولا يمكن أن يعاد هذا الشعور إلا إذا أرضينا أنفسنا على الرغم من استمرار التحريم؛ أما بمجرد إزالة هذا التحريم، فلا يحدث هذا الإرضاء .

والأمر الثاني الذي يصاحب التمرد، والذي نلفت إليه النظر هنا، يرتبط بموضوع فصلنا السابق، وإن كنا لم نمسه هناك إلا مساهفياً. فالتمرد على ذاتنا العليا، مثل عقابنا على إثمنا نحن، قد يكون أسهل أحياناً لو أننا أسقطناه على شخص (أو جماعة أو على عدد من الأشخاص)، نستطيع

(١) مثل تيودور رايك (Th. Raik) في كتابه Geständniszwang und Straf-

bedurfnis Das Verbotene lockt. Imago, Ludwig Eidelberg ومثل لودفيج آيدلبرج

أن نعتبره حينئذ تجسيمياً للسلطة الطاغية . وليس من شك أن الصراع الداخلي يقوم بدور كبير في الاضطرابات وفي الثورات من كل الأنواع والدرجات ، من نوبات صغيرة من العصيان تجري في حجرة الأطفال ، إلى الثورات والانتفاضات السياسية الكبرى . . وكما أوضح إرنست جونز في دراسة حديثة للموضوع^(١) ، أنه حينما يوجد انسجام عقلي داخلي ، يغلب أن يظل الناس راضين رضى مدهشاً بأحوالهم البيئية المعيبة ، ولكن حيث يوجد صراع عقلي داخلي ، فغالباً ما يكون هناك أيضاً سخط وعدوان موجهان للخارج ، قد يؤديان إلى ثورة تطيح بالسلطات القائمة ، (التي تمثل الذات العليا بفضل الإسقاط) . ومهما يكن من أمر فإن الثورة إن كانت أكثر من مجرد تمرد غير منظم ، أو مؤقت ، فالغالب أن يوجد انقسام في الذات العليا ، فجزء منها يقف إلى جانب المتمردين الذين قد يغضبون على « السلطات » غضباً عنيفاً لكرامتهم ، ويهيبون ضد هذه « السلطات » التي ظلمتهم^(٢) .

والأمر الثالث الذي يصاحب التمرد ، والذي يجدر بنا أن نشير إليه هنا ، قد يعمل عندما تكبت الميول كبتاً جزئياً ، رغم وجودها ، وعندئذ قد تشعر الذات (ودون أن تكون متفطنة تفتناً واضحاً للسبب) بأنها قد استعبدت وأقيمت في طريقها العقبات ، وقد تحسد هؤلاء الذين يظن أنهم يقاسون قيوداً أقل مما تقاسيه هي . وربما تجلج هذا في عدم التسامح مع هؤلاء الذين يتمتعون بحرية أكثر ، وفي اضطهادهم ، سواء في محيط

(١) Ernest Jones, Evolution and Revolution Int. J. of Psa, 1941

(٢) وغالباً ما يزداد الموقف تعقداً عندما يسقط الثوار أنفسهم (بالسلطات) بالطريقة التي شرحت في الفصل الثالث ، أما تفسير التناقض الظاهر في إسقاط الذات العليا ، وإسقاط الإثم بنفس (السلطات) ، وفي نفس الوقت ، فذلك أن الإثم يكاد يرتبط منذ البداية بالصفات العدوانية ، و (التمسية) التي اندمجت في الذات العليا ثم أسقطت بالسلطات الخارجية التي تشابه عندئذ تلك الرموز الرهيبة التي وصفناها في الفصل التاسع (من الجزء الأول) .

الأخلاق (كما هو الأمر في حالة أنطوني كومستوك (١) . (Comstock) الشهير ، أو حالة كثيرين غيره من الذين يقومون في كل عصر « بمعارك ضد الفساد) أو في محيط الدين (مثل ما حدث في كثير من الحروب الدينية في القرون الماضية) أو في محيط السياسة (كما في الحكومات الاستبدادية الجماعية في الوقت الحاضر (١٩٤٣) . ويرتبط هذا التعصب ارتباطاً واضحاً بمفهوم حساسة العدالة وبالموقف إزاء الهجوم وهو موقف سبق أن ناقشناه . ووجود الذين تكون ذواتهم العليا أخف عبثاً ، يشير إحساساً بالعدالة ، ويهدد طاعتنا لذاتنا العليا (فلماذا يجب أن نتحمل نحن العبء ، ويكونون هم متحررين منه) . فمن أجل هذين السببين صرنا نستنهجن الهراطقة والمتحررين من العقائد ، (سياسية كانت أو دينية) ، والمستقلين برأيهم في الأمور الأخلاقية - وعلى هذا فإننا نضطهدهم ونحوطهم إلى كباش للقداء . وهنا أيضاً يتوقف التسامح على درجة ما من الرضا الداخلي ، وعلى عدم وجود صراع أو إثم .

وحتى لو كان الكبت عملية تجرى عادة في كل الناس ، فمن المنتظر أن تحدث مظاهر وقتية للعصيان والتمرد . فقد يقاسى الأطفال « الهادئون » عادة نوبات غضب ، وتمرد أحياناً . وحتى أولئك الذين يتمتعون بالآذان قد يتهيجون تهيجاً يجعلهم يسلكون سلوكاً خشناً أو عدوانياً بما يتناقض تماماً مع سلوكهم العادي . فكأنما أصبحت الذات العليا فجأة في أوقات كهذه ولفترة قصيرة - تحت سيطرة قوى الـ « هو » المتمردة .

وعندما يحدث سلوك من هذا القبيل في مثل هذه الظروف فإننا نتحدث عن ارتكاب عمل اندفاعي ضار بالمجتمع ، أو عن ارتكاب جريمة ما . وتحدث عن أن الشخص قد انساق وراء انفعالاته . وقد تختلف

(١) H. Broun and M. Leech, Anthony Comstock, of the Lord, (1928)

دواعي مثل هذه الثورات اختلافاً كبيراً من فرد إلى آخر ، وقد تبدو أحياناً تافهة وسخيفة في حد ذاتها . هذا ، وإنني أعرف رجلاً كان يثور غضباً كلما حاول أن يرتدى ملابس السهرة بما فيها من تعقيدات ومصاعب ، وكانت محاولاته نادرة ، وفاشلة في العادة ؛ وأعرف آخر يثور غضباً إذا حاول جاره ، في قطار أو سيارة عامة ، أن ينظر في الجريدة التي في يده . لقد كشفت عدة دراسات أمريكية (١) وحديثة ، بشأن أسباب الغضب والمضايقات — عن حالات كثيرة من نوع مشابه ، قد يؤدي بعضها فعلاً إلى سلوك لا يتفق والمجتمع . ولا شك في أن البحوث التي يقوم بها التحليل النفسي ستبين أن هذه الحالة ترجع إلى أن عقدة عميقة كامنة قد حركتها هذه المناسبة التافهة في ظاهرها ، كما يحدث عندما تثور المخاوف التي ليس لها مبرر معقول ... وعندما تستتبع مثل هذه الحالات تصرفات اندفاعية ، كما يحدث أحياناً في مواقف يمكن فهمها بسهولة ، فذلك يرجع بصفة عامة إلى سيطرة دافع لا شعوري — يجعل الإرادة الشعورية لا حول لها ولا قوة — نسبياً أو مطلقاً . هذه هي حالة التصرفات القهرية الحقة (من حيث هي تتميز عن حالة التصرفات «الاندفاعية» التي تكون القدرة على عدم كبحها أقل نسبياً) التي من نوع إجرامي لا شك فيه ، مثل تلك التي في مرض السرقة أو إشعال الحرائق عمداً (وذلك إذا ما ذكرنا مثلين اثنين لهذا السلوك طالما اقتبسهما الباحثون في هذه الموضوعات . ويعتبر هادفيلد (٢) ككثيرين غيره — أن هذه الأنماط من السلوك تندرج تحت عنوان «المرض الخلقى» ، وأما أنواع أخرى من السلوك المضر بالجماعة أدوم من تلك ، وعنصر العمد فيها أبرز نصفها بأنها «خطيئة» . ويقول : إن الأولى (التصرفات التي من نوع

(١) مثل Hulsey Cason في بحثه المنشور في مجلة Psychol. Mon, 1930 والذي عنوانه A Psychological Study of Everyday Aversions and Irritations وقد أعقبه ببحوث أخرى .

(٢) J. A. Hadfield, Psychology and Morals, 1928

(١٨ — الإنسان والأخلاق والمجتمع)

(إجرائي) ترجع إلى عقد نفسية سقيمة ، على حين ترجع الثانية إلى عواطف خاطئة . ولكن قد يكون عسيراً أن نقيم أي تمييز واضح محدد بينهما ، على أساس كل من أبحاث التحليل النفسي (التي توضح تأثير العوامل اللاشعورية العميقة حتى في السلوك العادي) . ومن الدراسات التجريبية لعملية الإرادة التي أشرنا إليها في الفصل الثاني من الجزء الأول (والتي كشفت عن انتقال مستمر من تصرف إرادي متعمد عن طريق « الموافقة » السلبية سلباً على الانصياع إلى دافع فجائي) وإن يكن مما لا شك فيه أن هذا التمييز ميسور في الحالات العنيفة . ومهما يكن من أمر ، فكل ما يعيننا أن نلاحظ أن دافعاً فجائياً لا يكبح ، قد يؤدي إلى السيطرة المؤقتة على الذات العليا ، وبالتالي ، إلى سلوك لا يتفق والمجتمع .

إضعاف الذات العليا :

ولنتقل الآن إلى العامل الكمي الآخر المتعلق بالانحراف الخلق ، وندرس التأثيرات التي تؤدي إلى إضعاف قوة الذات العليا (من حيث مقابلتها بالتأثيرات التي تؤدي إلى تقوية الـ « هو ») . وهنا تواجهنا ، أول كل شيء ، مشكلة الوراثة ، فكثيرون من علماء النفس القدامى ، لا يترددون في أن يقولوا بوجود حاسة خلقية فطرية أو سلطة للكف الخلق ، لا توجد عند المجرم الذي تعود الإجرام . ويبدو أن ما يبرر آراءهم هو أن هناك بعض أشخاص ممن كان تاريخهم الأخلاقي أسود منذ صغرهم ، رغم نشاطهم في بيئة طيبة في ظاهرها ، ولكن الأدلة الحديثة المأخوذة من علم النفس ، وعلم النفس المرضي ، ووظائف الأعضاء ومن علم الإنسان ، أدت بأغلب الكتاب المحدثين إلى اعتبار أن عناصر الخلق الموروثة ، (وإن يكن لا شك في وجودها) هي من نوع أبسط مما يفهم من عبارة مثل « الحاسة الأخلاقية » وأن السلوك الخلق أو السلوك الجاني للأخلاق يرجع إلى الطريقة التي تكيفت بها هذه العناصر الموروثة البسيطة نسبياً ، من

طريق خبرة الفرد وتدريبه (١). هذا ، والفرائز الأساسية التي نتحدث عنها هنا مثل الحب والخوف والخضوع والحاجة إلى الحماية وإلى التشجيع والقدرة على الامتصاص والإسقاط ، ثم الميول العامة النرجسية ، والنميسية - هذه ، بالإضافة إلى العوامل الأخرى التي رأيناها تعمل في تكوين الذات العليا - كلها ذات طبيعية أساسية ، حتى إنها لتوجد في كل المخلوقات البشرية وعلى هذا فالنقص الأخلاقي لا يرجع إطلاقاً إلى مجرد عدم وجود « الحيل » الأساسية للأخلاقيات ، ومن الناحية الأخرى ، فإن النقص أو الزيادة السكينة في واحد أو أكثر منها ، أو عدم وجود توازن مناسب بينهما ، قد يجعل تكوين ذات عليا كاملة أصعب مما في الحالات الأخرى ، التي تكون فيها قوتها النمسية أكثر ملائمة ، وحتى هذا لا يستلزم في حد ذاته أن يؤدي إلى الانحطاط الخلقى ، مادامت المؤثرات البيئية الصالحة تعوض عن النواحي الوراثية « السيئة » . ولا شك أن العوامل النهائية في الأخلاقيات هي عوامل أولية أكثر من أى شيء آخر قد نفهمه من مدلول « الحاسة الخلقية » ؛ ولكن أياً كانت هذه العوامل ، فلسنا نعلم إلا القليل عن مدى تعيين الفطرة لها .

ومع ذلك ، فثم استثناء واحد من هذه العبارة الأخيرة . فإننا نعرف بنى الوقت الحاضر عاملاً واحداً ، تتوافر الأدلة على أنه يستطيع أن يقوم بدور هام في النمو الخلقى (وإن لم يكن دوراً ضرورياً حاسماً) ، وأنه فطرى (أى أنه في حدود واسعة لا يتأثر بمؤثرات البيئة) وهو ليس بعامل وجدائى على الإطلاق ، بل هو الذكاء (G) الذى أشرنا إليه إشارة عابرة . ومع ذلك فقد أوضحنا فى الفصل الثانى (من الجزء الأول) أن الذكاء والمعرفة ، وفهم المشكلات الخلقية - وإن تكن هى نفسها لا تضمن أن يسلك المرء سلوكاً خلقياً - قد تساعد فى التوجيه نحو هذه الغاية ، بأن يمكن لأصحابها من أن

(١) لعل أروع بحث قصير كتب فى هذه المسئلة ، هو ذلك الرأى الذى نجده فى كتاب (برن)

يستشفوا بوضوح ما يحجره السلوك غير الأخلاقي من عواقب بعيدة ، وأن يدركوا أن الجريمة لا تجزى في نهاية الأمر . وكما أكد (برت على أساس أبحاثه الواسعة التي أجراها بشأن أحداث المنعرفين) أن الذكاء عامل هام بصفة خاصة (من وجهة النظر الحالية) في ذوى الدوافع الغريزية القوية . فالشخص الذى وهب قسطا كبيرا من (E) يحتمل أن يشعر بباعث عنيف يدفعه إلى العمل على إرضاء رغباته . وقد يتطلب الأمر منه درجة أعلى من الذكاء كي يحتفظ بسيطرة خلقية أكثر مما يتطلبه من شخص آخر أضعف منه في (E) وعلى هذا فإن السلوك يعد فيما يتعلق بالذكاء مسألة نسبة بين (G) ، (E) .

أما مشكلة الوراثة في جملتها ، من حيث علاقتها بالذات العليا ، فكل ما نستطيع أن نقوله على أساس ما لدينا من الأدلة في الوقت الحاضر ، يبدو أنه لا يوجد شيء مثل ضعف فطري بسيط للذات العليا كلها ، من ذلك النوع الذى يوحى به تعبير « البلاهة الأخلاقية » ذلك التعبير الذى يعد الآن غير ملائم ومضلل ، ولو أنه قد يكون للعوامل الفطرية (والنسبية) العامل (G) الذى نعرف عنه الآن أكثر مما نعرف عن غيره) ، تأثير هام غير مباشر ، في تطور الذات العليا ، عن طريق تأثير العلاقات الكمية التى بين مختلف القوى والنزعات المتضمنة .

ولنتقل الآن إلى العوامل البيئية البحتة ، التى يمكن أن تضعف الذات العليا ، فأول هذه العوامل وأهمها هو ضعف السلطات الأخلاقية (الأبوية) التى تعطى امتصاصاتها للذات العليا أولى محتوياتها .

هذا ، ويقابل الطفل المدلل ، الآباء الذين يسرفون في تدليل أولادهم ، ويفشلون في تعليم الطفل الدروس الضرورية عن كيفية ضبط رغباته ، وفى إرشاده الإرشاد الخلقى اللازم . وحتى هذا فليس الموقف بسيطا دائما .

فعدم وجود قيود على الإطلاق ليس ممكناً أبداً ، كما سبق أن قلنا ، ومن ثم يبدو أن شيئاً من النمو يحدث دائماً في الذات العليا . إن الطفل ، كما أوضح لنا كل من كلاين (Klein) وأيزاكس (Issacs) وغيرهما — لا يشعر دائماً بأن عدم وجود القيود خير محض لا شائبة فيه . . بل يبدو أن لدى الطفل حاجة حقيقية إلى ضبط يواعه العدوانية التي تجافي المجتمع ، بل وإلى حمايته هو نفسه منها ؛ وقد يشعر بأن ضرورة وجود إرشاد ذاتي خالص عبء يسعى إلى الخلاص منه^(١) ومن ثم كان ذلك الميل الذي يتجلى في بعض الأطفال لأن يعارضوا آباءهم ومدرسيهم ، ويستثيروهم عن طريق إظهار « شقاوة » لا مبرر لها ، ليحملوهم على أن يمارسوا حقهم في فرض القيود عليهم .

وفي الطرف الثاني ، المقابل للطفل الذي أسرف في عقابه ، نجد السلطة الأبوية الطاغية التي تمادت في طغيانها حتى استثارت التمرد والعصيان بقسوتها . وهنا نجد الذات العليا ، إذا لم تكن قوة الميل العصيانية المتمردة قد قهرتها ، قد « فسدت » من جراء ما عانته من آلام . لقد محا العقاب الإثم وأزاله . وبين هذين الطرفين نجد تلك السلطة المتمردة التي لا يمكن الاعتماد عليها ، والتي قد تكون صارمة مرة ومتساهلة أخرى .

وقد ينشأ هذا التردد في المعاملة من تغير السلوك الذي يصدر من شخص واحد ، أو ينبع من النماذج والمعايير المتعارضة ، التي يقيمها شخصان مختلفان ، أو أكثر ممن يشغلون مناصب ذات « سلطة » ، ولا شك أنه يكاد يتصل بالحالة الأخيرة مشاكل السلوك التي غالباً ما تبدو أنها تعقب حدوث أي تغيير في السلطة ، مثل تلك التي تحدث في حالة أولاد الزوج من

(١) كما يتضح من حالة الطفل الذي كثيراً ما كان يسأل أمه : ماما ماما ! هل يصح دائماً

« أن أفعل ما أريد ؟ »

غير الزوجة ، أو أولاد الزوجة من غير زوجها ، والإخوة في الرضاع ، والأطفال الذين أجلوا عن بيوتهم في أثناء الحرب (العالمية) . وقد ينشأ هذا النوع من المشاكل والصعوبات نفسها (كما سبق أن ذكرنا) عند إبعاد الطفل عن أمه في السنوات الأولى من حياته مرات متكررة أو لمدة طويلة . والحق أنه يبدو ، كأن مجرد تغيير في السلطة الأخلاقية نفسها (بصرف النظر عن أى اختلاف في المعايير) قد يتدخل في نمو عمليتي التقمص والامتصاص نمواً هادئاً سلبياً فيعوقه مسراه ، فعليهما يتوقف تكون الذات العليا تكوناً صحيحاً .

وثمة نوع غريب من الحالات لم يفهم بعد كما ينبغي ، وهي حالات تبدو فيها الذات العليا ، وقد نمت نمواً مشوهاً أو ناقصاً . ويشمل هذا النوع فيمن نطلق عليهم أحياناً اسم «العصابين» (أو الشخصيات المريضة نفسياً — إذا أردنا أن نستعمل تعبيراً أكثر تداولاً في الأبحاث النفسية) ، وهذه الشخصيات ، — كما يقول جلوفر (Glover) تظهر نوعاً من الخلق يتخلل فيه الشخصية كلها ردود فعل ، لو تعين مكانها وتركزت ، لذكرتنا حتماً بأعراض الأمراض العصابية (١) ولم يكن يعنينا أساساً ، في إشارتنا السابقة إليها ، إلا ميولها «النميسية» وميولها إلى معاقبة نفسها بنفسها . وكان هذا هو الجانب (من تلك الشخصيات) الذي عنى الكسندر (٢) بالتوكيد عليه في أبحاثه الأولى ، وربما كان هو المسئول الأول عن اعتبارهم طبقة خاصة بين المرضى المختلفين الذين يبتغون العلاج النفسي . . . ومع ذلك فقد لفت راينغ (٣) الأنظار إلى أنهم عرضة لأن يسلكوا السلوك الإجرامي (٤) .

(١) Glover, The Neurotic Character, 1925.

(٢) F. Alexander, the Castration Complex in the Formation of Character. 1923

(٣) Wilhelm Reich, Der Triehhafte Character, 1925

(٤) يبدو أن «راينغ» قد جعل اصطلاح «النمط العصبي» معنى مختلفاً في بحثه الأخير

(١٩٤٢) والذي عنوانه The Function of the Orgasm

إذ يربطه خاصة بالكف الجنسي ويقابله بطراز آخر أكثر تحرراً وأكثر The genital type

أو الضار بالمجتمع ، وقد أسماهم « بذوى الشخصيات المندفعة » وكان ثمة نقاش غير حاسم عن كيفية تكون هذه الشخصيات ، وعن عمليات النمو التي تجعلهم يختلفون عن العصابين من ناحية ، وعن الذهانيين من ناحية أخرى ، وكذلك عما إذا كان لنا ما يبررنا في اعتبار المجموعات المعاقبة نفسها ، وتلك التي تعادى المجتمع ، على أنها كلها تنتمي في أساسها لنفس النوع . ومن الجائز أن هذا الاختلاف الأخير إنما يعتمد على غلبة ميول العقاب الموجه إلى الذات ، أو ميوله الموجه إلى الغير ، التي تعينت ببعض الطرق التي سبق أن بحثناها . وليس من المناسب مع ذلك أن ندخل هنا في مشكلات معقدة من هذا النوع ؛ فكل ما نستطيع عمله هو أن نبين أن « شخصيات » هذه الفئة ، مهما كانت الطريقة التي تنشأ بها ، إنما تمثل فشل الذات العليا في أن تنمو نمواً سليماً ، وبذلك يضيفون أكثر من نصيبهم المعقول من فساد الأخلاق البشرية (١) .

و تعادل هذه الظروف التي عددناها إلى الآن ، تخفيضاً ، أقل أو أكثر دواماً في قوة سيطرة الذات العليا . وقد تتضام مثل هذه السيطرة مؤقتاً إذا ما تعاطى المرء الكحول أو المخدرات ، التي إذا ما تعاطاها على جرعات مناسبة قللت لفترة ما من مستويات الكف العليا دون أن تتدخل تدخلا كبيراً في وظيفة « الحيل » الغريزية والحركية . ولا شك في أن هذا « المرح » الطارىء ، أو هذا الإحساس بالحرية والخلاص من المتاعب الذي يحس به كثيرون من الناس إذا ما تعاطوا الكحول بمقادير قليلة إنما يرجع بالتأكيد إلى شلل جزئي مؤقت يصيب الذات العليا . ولعله من المفيد أن ندرس : إلى أي حد ، وبأي الطرق يتصل المرح الطارىء هذا الناشئ عن تأثيرات الكحول هذه ، بالأنواع والدرجات المختلفة للسيطرة

(١) Character Diseases and the Neuroses, ed. D. Feigenbaum, Medical Review of Reviews (1980)

التي تمارسها الذات العليا عادة . فقد تثبت هذه الدراسة مثلاً أن هذه التأثيرات وأمثالها تكون أعظم في حالة الشخص الذي يوجه عقابه إلى نفسه ، منها في حالة الذين يوجهون عقابهم إلى غيرهم ، وإن تكن هناك عوامل معقدة تجعل الحصول على نتائج محددة واضحة أمراً عسيراً ، كما هي الحال في البحوث الأخرى التي عملت بشأن تأثير الكحول أو المخدرات .

هذا وتضعف الذات العليا كذلك في كثير من أنواع الأمراض العقلية الخطيرة ، إن لم تضعف فيها كلها ويكون ضعفها هنا أدوم وأسرع . فنلاحظ مثلاً أن تدهوراً في آداب اللياقة المعتادة ، وفي مراعاة شعور الناس ، كثيراً ما يكون من بين الأعراض الأولى لحالات انفصام الشخصية والشلل العام الذي يصاب به المجنون . وثمة نتيجة مذهلة من نتائج هذا المرض الغريب ، والحديث نسياً ، المعروف بالتهاب المخ المتوطن - وهي زيادة ملحوظة في السلوك الذي يجافي المجتمع .

وإذا ما عدنا إلى العوامل النفسية الأكثر تحديداً ، واجهنا مسألة هامة : عما إذا كان من الممكن أن تعاني الذات العليا من عملية الفصل والاستبعاد من أثر الشعور ، وهي تلك العملية التي تسمى في أبحاث التحليل النفسي « بالكبت » ، ففي كل أبحاث التحليل النفسي الأولى ، وطبقاً للنتائج العلاجية التي توصلنا إليها في الحالات التي لحقت - كان الاهتمام موجهاً إلى قيام النواحي الخلقية التي في شخصية المريض ، بكبت ما يبدو أنه ميول تجافي الأخلاق ، أو مضادة لمصلحة المجتمع . فقد تحدث فرويد في أبحاثه الأخيرة عن حدوث الكبت بناء على أمر الذات العليا ؛ ويبدو أن هذا الرأي ينفي احتمال خضوع الذات العليا نفسها للكبت ، ومع هذا ، فقد يتبين أحياناً ، حتى من الكشوف التي توصل إليها علماء التحليل النفسي أن هناك نوعاً من الفصل أو الاستبعاد شبيهاً على الأقل ، بهذا الذي يحدثه الكبت . يمكن أن يؤثر في الذات العليا .

وقد نجد في حالة الذين « بولغ في عقابهم » مثلا ، والتي بحثناها في صفحات قلائل سبقت - نجد أنه لا يوجد في الغالب إحساس بالإثم ، وإن وجد فهو سطحي ضئيل . وهكذا تبدو المشاعر الخلقية ، وكأنها قد اختفت من الشعور بالطريقة نفسها التي تختفي بها الرغبات غير الاجتماعية ، الممنوعة ، في طرز الكبت التي درست دراسة أوفى . ولكن إذا ما تغلبنا على مقاومات ومواقف عدائية معينة ، عن طريق العلاج المناسب سواء كان تعليميا أو نفسيا^(١) فإن المشاعر الاجتماعية والإثم التي كان المظنون أنها غير موجودة ، تبدأ في إظهار نفسها . وغالبا ما يكون ظهورها بطريقة تؤكد أنها ليست جديدة ، بل كانت قد كبتت من قبل . وقد أخذ الدليل الذي يشير إلى اتجاه مشابه يظهر الآن في حالات معينة . . . للتحويل الديني أو لتعدد الشخصية ، ففي كليهما يحدث تغيير مفاجيء ، من حالة خالية من الهموم والمتاعب ، لا - خلقية ، وبجافية للأخلاق ، إلى حالة فيها شعور قوي بالإثم .. أو بالعكس . ومع ذلك فالتأمل الباطني العادي يظهر لنا أنه - كما توجد عمليات قمع شعوري للرغبات البدائية الملمعة التي تبدو أنها تقابل ، في المستوى الشعوري ، عمليات الكبت اللاشعورية لمثل هذه الرغبات - فكذلك يوجد أيضا قمع ، أي إزالة متعمدة ، لتبكيك الضمير . وما دام يوجد انتقال مستمر من الكف الشعوري إلى الكشف اللاشعوري في كلتا الحالتين فإن هذا يتيح لنا دليلا آخر على وجود كبت للنزعات المنبعثة من الذات العليا ، وتلك التي أصولها في الـ « هو » وليس من شك أيضا أن تصرفات قاسرة معينة من نوع غير أخلاقي (تتراوح ما بين التفوه بعبارات التجديف أو الكلمات البذيئة الفاحشة ، إلى المخالفات

(١) إذا ما أراد القارئ أمثلة للعلاج بالتحليل النفسي ، فالعلاج التعليمي على التوالي

فلنظر مثلا في الحالات التي وصفها ألكسندر وهيلي Alexander and Healy

Ein Opfer der Verbrechermoral und eine nicht entdeckter Dieben, Imago. 1985,

ولننظر كذلك آينجهورن Aichhorn في نفس المؤلف السابق الذكر.

البسيطة كتلك التي تتضمنها السرقات الزهيدة - والجرائم الخطيرة ، كإشعال الحرائق عمداً ، بل وحتى القتل نفسه) قد تصاحب تغلباً مؤقتاً على الذات العليا أو إحداث فصل فيها .

تجريد الذات العليا وإفسادها

من الجائز ألا يكون كبت نزعات الذات العليا قد لقي العناية الواجبة . من علماء التحليل النفسي ؛ ويرجع هذا ، إلى حد كبير ، إلى أن الذين يسعون إلى العلاج بالتحليل النفسي هم من المصابين بأمراض عصبية أكثر منهم المجرمين . ومع ذلك يبدو أن الأدلة لدينا الآن تشير إلى أن الكبت البسيط الذي من هذا النوع ، إن حدث ، نادر نسبياً ؛ وأن الذات العليا غالباً ما يمكن تحاشيها وخداعها ورشوتها ، أو حتى اجتذابها ببعض الشيء إلى صف العمل المنافي للأخلاق ، أكثر مما تعامل بطريقة الكبت . وحتى في نوع البواعث القاسرة التي أشرنا إليها الآن ، يبدو شيء ما من عمل الذات العليا ، أو على الأقل من اشتراكها فيه « ويظهر رايك (Reik) ،^(١) مثلاً ، كيف يمكن أن يكون هناك انتقال مستمر من البواعث القهرية التي قد تبدو نوعاً غير أخلاقي كله ، إلى تلك التي يعمل فيها ، بشكل واضح لاشك فيه ، عنصر من عناصر الذات العليا ، حتى وإن يكن التصرف القهري من التصرفات البعيدة عن الأخلاق . وإليك مثلاً من النوع الأخير ، فقد يحدث أن يقسم امرؤ بأن يفعل شيئاً يعرف أنه ممنوع ، كأن يقسم مثلاً (كما في حالة فتاة صغيرة فحسبها هو) أن يشور على أول شخص يدخل الغرفة ، وهو قسم يشبه في قوته الخلقية وفي إلزامه بمن من يقسم ، بأن يمتنع عن تصرف غريزي أو غير أخلاقي (ورايك يقارن هذا القسم بذلك الذي نذره يفتاح الجلعاوى في سفر القضاء — أن يقدم أول مخلوق

يراه عند عودته ضخمة ، وتصادف أن كان أول مخلوق رآه : ابنته هو) ، وقد تصبح أحيانا التصرفات القهرية التي من هذا النوع غير الأخلاقية . أمورا مقرررة ، وحينئذ يصبح واجب كل شخص أن يسهم في تصرفات معينة ، قد تكون ممنوعة في غير هذا المجال ، كما في إلزام كل الحضور أن يسهموا في الوجبة الطوطمية أو العشاء الرباني ، (وهي الوجبة التي تمثل مقتل الإله أو الجد ثم أكاه) ، أو أن ينهمكوا في ضروب الإباحة والاستهتار التي تحدث في حفلة من أمثال الحفلات « الساتورنالية » ، التي يرخص فيها بحرية مطلقة في اللهو والمرح) . وحتى في مجتمعاتنا نحن ، فإننا نتبرم ممن لا يرغبون في الاشتراك في الحفلات التي تعقد في ظروف معينة ، ونعد وجودهم نكدا ، وإفسادا للمتعة بها ، وبهذه الطريقة يضغط عليهم ضغطا كبيرا كي يخرجوا على القواعد المألوفة .

وتؤدي بنا الأمثلة التي من هذا النوع إلى ضروب الصراع التي تجري في الذات العليا نفسها ، وهو موضوع عالجناه في الفصل السادس (من الجزء الأول) . فكثيرا ما يحدث أن يكون الهدف من الجريمة أو التصرف المنحرف أن يعيش المجرم أو المنحرف في مستوى ناحية من نواحي الذات العليا (وقد تكون هذه الناحية لا - واقعية - أو مشوهة) فالشباب مثلا يؤكدون أنهم قد كبروا ، وبلغوا مبلغ الرجولة (مما قد يؤدي بسهولة إلى التدخين ، وتعاطي الخمر والسطو ، والسلوك العدواني في حالة الأولاد) والشابات يؤكدن جاذبيتهم (مما قد تدفعهن إلى سرقة الملابس أو أدراج الزينة) . هذا ، وتندمج التصرفات التي من هذا النوع عند أحد الطرفين في الإسراف الأناني في التعويض عن نقص أو قصور (من النوع الذي يلح أدلر في توكيده) ؛ أما عند الطرف الثاني فتندمج في صراع جدي خطير بين الأهداف التقدمية المستنيرة المستويات الشعورية التي للذات المثالية ، وبين معايير المستويات « المحافظة » والشبيهة بالمحرمات هي للمستويات البدائية للذات العليا .

وكما أكد اشتيركه (Stärcke)^(١) بصفة خاصة أن كل تقدم، فردى أو اجتماعى - لابد أن يكون متضمنا شيئا من الانتهاك لأحكام الماضى الخلقية . وأن الرجال والنساء ليجدون فى أثناء نموهم ، أن عليهم أن يقوموا بأشياء كثيرة كانت ممنوعة فى طفولتهم ، يقومون بها ليست كمميزات لهم فحسب ، بل كواجبات ، بينما تتضمن حضارة المجتمع الأخذ فى التقدم الانفصال عن كثير من قيم الماضى وتقاليده . وهو انفصال يعد ، إذا ما حكمنا عليه بحسب المعايير «المحافظة» انحطاطا خبيثا . ومن ثم كان ماسبق أن لاحظناه ، من أن الكثيرين من الرواد الأول الذين نوقرهم الآن ونشير إليهم على أنهم أحسنوا إلى البشرية جمعاء - كانوا يعتبرون فى أيامهم ثوارا خطرين هدامين .

ولنتقل مرة أخرى ، انتقالا طبيعيا من الجرائم التى ترجع إلى الصراع الذى يجرى فى الذات العليا ، إلى تلك التى تنبع من ذات عليا هى نفسها مجرمة بوجه عام : أى أنها قامت على أساس مثل عليا وامتصاصات تتناقض مع ماهو سائد فى المجتمع ، والتى يبدو عليها أنها تؤدى إلى الانسجام الاجتماعى . فالطفل الذى ينمو فى ظل تأثيرات والدين . وجيران منحطين انحطاطا أخلاقيا كبيرا ، والذى كان خاضعا لتأثير عصبية مجرمة ، أو عصبية يستهجن المجتمع تصرفاتها - هذا الطفل ، تتكون ذاته العليا إلى حد كبير بالضرورة ، بامتصاص نفس المعايير التى يستهجنها المجتمع . وهكذا يصل به الأمر إلى اعتبار المعايير العادية جديرة بالاحتقار ، ويؤمن ببيان العقلاء من الأولاد لا يفلحون أبدا ، «أو أن» الأغبياء وحدهم هم الشرفاء . ومن المحتمل أن يعتنق ، بمرور الزمن ، أيولوجية اللص والمجرم . والمحتمل الجرىء . ومن ثم (كما يرى علماء الجريمة عادة) كان تأثير «البيئة السيئة الشرير المشؤوم» . وربما كان مما يثير الدهشة أن الذات

العليا المجرمة ليست شائعة في مجتمعنا شيوعا كبيرا . أما كوننا لا نقابلها إلا نادراً فيرجع بلا شك إلى ظروف متنوعة ، تستند كلها مع ذلك إلى أنه من المستحيل تقريبا أن تظل الذات العليا مجافية للأخلاق ، ومعادية للمجتمع باستمرار ؛ فلا بد أن يكون ثمة شيء من الشرف بين اللصوص كما يقول المثل ، حتى يتسنى أن تقوم أية صورة من صور الحياة الاجتماعية (الإنسان لا يسعه إلا أن يكون حيوانا اجتماعيا) . وكما أوضحنا النتائج التي توصلت إليها « جماعة الدراسات الأمريكية لبحث شئون التربية الأخلاقية » فحتى أكثر الناس بعدا عن الشرف ، قد يكونوا شرفاء أحيانا ، وأكثر من هذا ، فإن كلامنا من الحاجة الطبيعية للحب والتشجيع ، وتقاليده الأخلاقية بآداب اللياقة (والتي يجب أن تراعى ولو ظاهريا) يؤكد أنه مهما كانت البيئة المباشرة مفسدة للأخلاق ، ومهما كان سلوك هؤلاء الذين اعتبروا مثلا عليا ، معاديا للمجتمع ، فهناك دائما نزعات تقاوم باستمرار نجاح أعمال الذات العليا المجرمة . والحق أن لنا العذر إذا ما اعتبرنا أن السلوك الإجرامي الناتج كله عن تأثير ذات عليا مجرمة أمر نادر نسبيا . هذا وأن ظرفا أو أكثر من الظروف الأخرى التي ذكرناها والتي مازال علينا أن نذكرها ، لتزيد هذه المسألة تعقيدا باستمرار .

ومن أغرب هذه الظروف الأخيرة ما يرتبط بما أسميناه « جرائم الضمير » ، وهي أكثر تعقيدا في أصلها من تلك التي تنشأ من ذات عليا مجرمة ؛ وتختلف اختلافا أساسيا عن هذه الأخيرة في أنها ترتكب عادة . . (وبشكل متناقض) خلال سعي لتخفيف إحساس بالإثم . والحق أن الأولى بنا أن نسميها « جرائم ناتجة عن الإثم » . وإذا ما راعينا الأمثلة المدرونة ، والاعتبارات النظرية في مؤلفات التحليل النفسي (الذي له الفضل في لفت الأنظار إلى وجود مثل هذه الجرائم) فقد يبدو أن هناك طريقتين رئيسيتين لمحاولة التخفيف من أثر الإثم الذي سببته الجرائم الماضية (حقيقيا كان هذا الإثم أو متخيلا) بارتكاب جرائم جديدة .

وأولى هاتين الطريقتين وأبسطهما ، تعمل عن طريق العقاب الذى يستجره الجريمة الجديدة (وهو عقاب مأمول ومنتظر وإن لم يكن ذلك بطريقة شعورية واضحة طبعا) وفى أمثال هذه الحالات ترتكب الجريمة عادة بطريقة تجعل اكتشافها سهلا أو محتما ، ويبدو الجاني مستعدا تمام الاستعداد لأن يقيم الدليل على نفسه . والواقع أن هذه الإجراءات كلها لا تعدو أن تكون واحدة من طرق معالجة الحاجة إلى العقاب التى بحثناها من قبل فى الفصل الثانى ، مادام التوكيد موجهها (فى اللاشعور على الأقل) إلى العقاب أكثر منه إلى الجريمة ^(١) .

والطريقة الثانية : هى البحث عن التحرر من الإثم (الذى أصله لا شعورى فى العادة) بوساطة ربطه بجريمة جديدة — أو بجريمة حقيقية إذا كانت الجريمة الأصلية خيالية . وقد تنجح محاولة الحصول على التحرر من الإثم بهذه الطريقة ، إما لأن الجريمة الجديدة تعد أقل خطورة من الجريمة القديمة أو الجريمة الخيالية التى كثيراً ما ترتبط بعقدة أوديب ، وإما لأنها ، إذ تثير وسائل ثارية (ولربما كانت هذه هى أيضاً العقاب) تبدو أنها تنبئ عذراً ما للبواعث العدوانية التى يشعر المجرم شعوراً غامضاً بأنها تعتمل فى نفسه ، فكأنه هنا يقول لنفسه : « إن لى عذرى فى سلوكى هذا الذى لا يرضاه المجتمع ، فهو يعاملنى معاملة سيئة » .

ويختلف هذا عن الصورة العادية « للحاجة إلى العقاب » من حيث أن كل إما يتطلبه لا يبدو تبرير العدوان الحالى ، لا التفكير عن جريمة حاضنة .

وطبيعى أن يبقى المنبع الأصلى اللاشعورى للإثم والعدوان دون أن تمسه مثل هذه التصرفات الإجرامية ، ومع أن الإثم الشعورى قد يهدأ

(١) ثم مثل بسط واضح فى كتاب نايل (A. S. Neil)

بالذى عنوانه : The Problem Parent

لفتره ما ، فمن المحتمل أن تعود الحاجة التي تبرز على الجريمة ، وبذلك تؤدي إلى العودة إلى الإجرام - بل قد ينشأ شيء ما من قبيل الحلقة المفرغة يؤكد فيها « العدوان حبا للشار » ، وهذا بدوره يشجع على القيام بعدوان جديد أشد عنفا من جانب المذنب .

فلا يخفى أن التكيف الأساسي الذي قد يتضمن إدراكا كاملا لبواعث الجاني العدوانية العميقة ، وطبيعة أصلها ، هو وحده الأمر الذي يحتمل أن يكون ذا فائدة دائمة هنا . فليس المطلوب في مثل هذه الحالات العقاب ، وإنما العلاج النفسي .

هذا ، وثم جرائم أخرى تختلف كذلك من عدة نواح معينة هامة عن تلك الجرائم التي يقال عنها إنها جرائم نشأت من الضمير (أو من الشعور بالإثم) وهي جرائم يرى فيها اللا شعور أنها تمثل العقاب الذي يوقع على كبش الفداء الذي أسقط عليه إثم المجرم نفسه ، والواقع أن كل الفصل الثالث إنما كان مقالا في هذا الموضوع ، وحسبنا هنا أن نقول إنه - بالإضافة إلى الحالات العادية التي بحثناها هناك (والتي نعتمد كل الاعتماد على اتجاهنا الاجتماعي وتقاليدنا العامة كلها) - قد تحدث أحيانا جرائم ذات سمة شاذة ومذهلة ، تنشأ من نفس الأسباب الأساسية . وثمة مثل شهير أمدنا به الأدب في هاملت الذي أسقط إثمه على حميه ، كما أوضح أرنست جونز^(١) بطريقة أراها مقنعة . ومهما يكن من أمر فحالة هاملت تختلف عن حالات إجرامية أخرى غير عادية ، التي ينفذ فيها العقاب على كبش الفداء . فقد عانى هاملت بمرارة من ضروب الصراع المتعلق بإثمه ، ولكن ثم جرائم معينة أخرى مشابهة مثل تلك التي درستها بالتفصيل ماري بونابرت^(٢) قد

(١) انظر Ernest Jones A Psychoanalytic Study of Hamlet, in Essays Applied Psychoanalysis (1923)

(٢) ماري بونابرت (Marie Bonaparte) في مقال لها بمجلة إيماجو عنوانه :

Der Fall Lefebvre

وتم بيان تفصيل عن حالة أخرى مماثلة في كتاب الكسندر وستوبه الألف الذكر .

يبدو فيها المعتدى متحرراً بشكل ملحوظ من الإثم ، وقد يشعر في الواقع بأنه قام بعمل جليل . ويبدو أن العامل الهام في مثل هذه الحالات هو اتخاذ المجرم لوجهة نظر ذاته العليا نفسها . فهو لا يمثل ضحية الجريمة فحسب بل إنه هو أيضاً (أى المجرم كما نراه العدالة الخارجية) ليقوم بدور ذاته العليا المنتقمة ، وهو مقتنع بأنه على حق . وكما رأينا في الفصل الثالث ، فإن التحرر من الإحساس بالإثم ، والشعور بتزايد الاقتراب من مطالب الذات العليا هما أهم فائدتين لكل عملية الإسقاط على كبش الفداء . ولكن قد يبدو في حالات معينة أنه لا يوجد اقتراب من معيار الذات العليا فحسب ، بل هناك أيضاً اتخاذ لدور الذات العليا . وأن هذا الأخير قد يؤدي إلى ما قد يعتبر ذاتاً علياً مجرمة مؤقتة ، قامت بقصد القيام بفعل معين .

وكذلك نجد في حالات أخرى أيضاً أن إسقاط الذنب يكون ذا صفة أدوم وأكثر تنسيقاً ، كما في هذيان الاضطهاد الذي غالباً ما يوجد في البارانونيا . ولا ينبغي أن مثل هذه الأوهام كثيراً ما تؤدي إلى الجريمة ، ويشعر الجاني (أو المريض كما ينبغي أن نقول هنا) بغيظ شديد من الإهانات والشكوك وضروب العذاب المستمرة التي يتخيل أنه يعانيها حتى ينفد صبره ، ويرتكب عملاً عنيفاً لاأخذ بالتأثر . وفي رأيه أن هؤلاء الذين سيقاسون من جراء العنف هذا ، إنما هم الذين جلبوه على أنفسهم .

والتبرير ، كما رأينا في الفصل الثاني من هذا الجزء ؛ طريقة أخرى يتسنى بها تجنب الذات العليا ، وربما صبح اعتبار التبرير في نواحيه الأخلاقية أشبه بمخدر يعطى للذات العليا نستطيع أن نسكنها به ، حتى تصبح في حالة خدر نسبي . إن البشر لعباقرة في إيجاد الأسباب لتنفيذ رغباتهم أكثر ، مما يفعلون للقيام بواجباتهم . والحق أنه من اليسير ، في الغالب ، أن نجد تبريراً أخلاقياً (ثانوياً) إما لعمل ما نشعر في أعماقنا بأنه يجب ألا نعمل ، وإما لعدم تأدية ما تملئنا وواجباتنا . فمن حيث الحالة الأولى ، فإن أربع أنواع التبرير تكاد تثير (أو تستغل) صراعاً ما في

الذات العليا نفسها . أما من حيث الحالة الأخرى فإن التعبير ليسهل كل السهولة إذا ما نظرنا إلى الحقيقة القائلة : إنه يوجد على أى حال أشياء كثيرة طيبة . يجب ألا نعملها (كما أشرنا في الفصلين الرابع والسادس من الجزء الأول) .

ولعله اتضح لنا الآن ، من الاعتبارات العامة ، وبما قيل في فصول سابقة ، في حالات عديدة من « حيل » تجنب الذات العليا أو التغلب عليها ، والتي أشرنا إليها في الصفحات القلائل الماضية : تقوم المؤثرات الاجتماعية بدور عظيم ، من حيث إن الأسس الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، تؤثر في عقلية الأفراد « الجناة » ، ومن حيث إن مجموعات بشرية برمتها (بل إن دولا برمتها) قد تظهر نفس الحيل النفسية ، مثل تلك التي تظهرها الأفراد . وكما أوضحنا في الفصل السابق : أن الخضوع لنفوذ الجماعة ، وإسقاط الفرد ذاته العليا عليها ، قد يؤديان إلى هبوط كبير مؤسف في المعايير الخلقية . والحق أن كل أفراد هذه الجماعة قد يكتسبون حقيقة ، ما يسمى وفقاً لمعايير عصور وجماعات أخرى ، « بالذات العليا المجرمة » ، فيعتبرون صواباً وجديراً بالثناء ، ما قد يسمى في ضوء هذه المعايير الأخرى قسوة ، وخيانة وظلماً وتعصباً . وقد تجلى ذلك في الحرب من ناحية ، أو في الاضطهادات الدينية والسياسية أو العنصرية ، عندما تدير مجموعة على مجموعة أخرى تقتل وتخرب بالجملة (وهذا بالإضافة إلى العذاب العقلي) . ولا يحدث هذا دون أن تشعر هذه المجموعة الباغية بالإثم ، بل على العكس ، تشعر بإحساس سام بصواب ذلك من الناحية الخلقية ، ومن ناحية أخرى يتجلى ذلك في تغيير المعايير في الأجيال المتعاقبة . هذا وقد قام في الماضي كثيرون من ذوي الأخلاق العالية بكثير من الأعمال دون - بسكيت ضمير - فاحتفظوا بالعبيد ، أو أحرقوا الهراطقة والسحرة ، أو حكموا بالموت على من ارتكبوا سرقات تافهة - وكلها نفذت تحت تأثير المعايير الخلقية التي نستنكرها نحن الآن . وقد سيصل بنا الأمر سريعاً إلى أن ننظر إلى موقف الناس في القرن (١٩ - الإنسان والأخلاق والمجتمع)

التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين تجاه انتشار الفقر والبطالة ، على أنه اتجاه لا يقل شناعة (وهو اتجاه قد ساعد عليه كثيرا التبرير العملي لمبدأ « دع الأمور تجري في أعنتها » والاتجاه إلى القوانين الاقتصادية « القاسية ») وعلى هذا فرأينا فيما يكون ذاتا عليا مجرمة ، أنه يتوقف على ظروف الزمان والمكان والتقاليد السائدة .

وفي مثل هذه الحالات ، يكون اتخاذ الجماعة في جملتها ، واتخاذ أعضائها الذين يتبعون تقاليدها — لذات عليا مجرمة — يكون مصحوبا عادة بدرجة ما من إسقاط الذنب على الضحايا : فالعبيد : كسالى ، وأقل مرتبة وقدرة منها ، وغير أكفاء فيما يقومون به من أعمال ، والهراطقة يرفضون كلمة الله ، والسحرة يتعاملون مع الشيطان ، والفقراء هم المسرفون ، والعاطلون لا يصلحون لعمل ما ؛ واللصوص لا يراعون حقوق الآخرين ولا يحترمون أملاكهم . ولا شك في أننا نعد أعداءنا في الحرب ، يمثلون كل أنواع الخبائث والشرور .

ومن المحتمل كل الاحتمال ألا يكون إسقاط الذنب ، واتخاذ ذات عليا مجرمة ، هما وحدهما اللذان يؤثران في الجماعات ، كما يؤثران في الأفراد ؛ بل يؤثر فيها وفيهم أيضاً دوافع ، مثل الحاجة إلى العقاب ، أو إثارة عدوان انتقامي . هذا ، وإن نظم الحكم الاستبدادي الجماعي ، التي اتسمت بروح عدوانية عارمة في إيطاليا وألمانيا ، قد جاءت بعد فترة من الانحطاط الأخلاقي الاجتماعي الحادة الذي لابد أن يكون قد غرس العار والإثم في العواطف التي يستشعرها كثيرون من المواطنين فيهما نحو أوطانهم . إن المبدأ القائل - « بآما السيطرة على العالم وإما الانهيار » الذي اتخذته ألمانيا في كلتا الحربين العالميتين ليتضمن إيجاء بالجريمة والعقاب معا ، على نطاق واسع متسم بجنون العظمة ؛ ويوحى بذلك أيضاً نظام تخصيص أيام حداد رسمية ، عقب الهزيمة (كما حدث في حالة ستالينجراد) ؛ وبينما خطة هتلر

المذهلة في إذاعته على العالم العدوان الذي يفكر في ارتكابه ، ليست
إلا تذكيرة لنا بالأسلوب الذي يتخذه أحيانا مجرمون ، يعدون نسيباً أكثر
تواضعاً من هتلر هذا ، كما حدث في ذلك الهجوم الغريب الذي شنه
« ما كاهون » على إدوارد الثامن . وأعلن به وزير الداخلية مقدماً ، كتابة
وتليفونيا . والذي حدث أن أحداً لم يهتم اهتماماً جدياً بهذه التحذيرات .
في هذه الحالة أو في تلك .

وثمة مجموعة أخيرة من الحالات لتجنب الذات العليا ، أو التغلب عليها ؛
يجب ألا يفوتنا ذكرها هنا . وكلها تتعلق بقلب مفهوم « حاسة العدالة
الباطنية » التي أشرنا إليها في هذا الفصل ؛ وفي فصول أخرى سابقة . ففي
هذه الحالات تثور الذات على الذات العليا ، فتفسدها ؛ أو تقهرها .
عندما تمنع عنها الإثابة على الخلق الحسن ؛ أو يوقع عليها عقاب زائد على
الحد . ولا تغني الجرائم التي تنشأ عن هذا المصدر تجريم الذات العليا تجريماً
كبيراً ، بقدر ما تغني هزيمتها ببواعث متمرتدة ، والتي سمح لها أن تستولي
على الذات عقب حدوث الظلم . وفي بعض الأمثلة التي من هذا النوع يرجع
انقلاب العدالة في النهاية إلى أسباب بيولوجية مثل التشوه ، أو المرض
المزمن ، أو العجز . وقد يشعر الفرد عندئذ بأنه يبدأ الحياة في ظروف
سيئة ، حتى إن القواعد الخلقية العادية لا تنطبق عليه ، وكما أشار فرويد
في أول مرة لفت فيها النظر إلى هذا النوع^(١) ، فإن ريتشارد الثالث ليصلح
مثلاً هنا ، كما يتضح من الكلمات التي أنطقه بها شكسبير فقال :

لقد سلبتني الطبيعة المرآة كل وسامة ،
فها أنذا مشوه . . ناقص الخلق ؛

فأدمت لا أستطيع أن أكون عاشقا . .
فقد اعتزمت أن أكون شريراً . .

وكما أكد فرويد أيضاً في مناسبة أخرى ، فإن الكثيرين منا يميلون
إلى أن يقتربوا مؤقتاً ، وإلى حد ، من هذا الطراز عندما يكونون
مرضى ، وعندئذ أيضاً نستطيع أن نعد أنفسنا « استثناءات » فستطيع
أن نطالب بميزات وإعفاءات خاصة . فإننا من حيث « حاسة العدالة الباطنية »
قد أسرف الناس في عقابنا ، ولنا الحق في أن نصمتع برصيد من اللذة
التي نستحقها ، فإن لم تتوافر لنا من تلقاء نفسها حمدنا إلى اتخاذ الخطوات
اللازمة للحصول عليها ، وعلى حساب الآخرين إذا لزم الأمر .
« والمستثنون » الدائمون هم الذين يظلون في هذه الحالة المزممة ، بسبب
عجزهم الدائم .

ومهما يكن من أمر ، ففي معظم الحالات يحدث انقلاب الإحساس
بالعدالة الباطنية رأساً على عقب . عن طريق مؤثرات اقتصادية واجتماعية .
هذا ، وقد سبق لنا أن بحثنا في الفصل الثالث الظروف التي يمكن أن يحدث
فيها مثل هذا الانقلاب ، فلا نحتاج هنا إلى أكثر من أن نعددناها . ويصح
أن نصنفها تحت العناوين الرئيسية الستة الآتية :

(١) عندما لا تكافأ فضيلتنا ولا سلوكنا الحسن .

(٢) وعندما نقاسى دون ذنب جنيناه .

(٣) وعندما يمحى إثمنا — وربما أكثر من أن يمحى — بالتألم
(وهذان النوعان الأخيران يمكن اعتبارهما ضربين من ضروب الإسراف
في العقاب) .

(٤) وعندما ينال الآخرون مكافآت لا يستحقونها .

(٥) وعندما نرى أن الذين اعتدوا قد أفلتوا من العقاب (العاملان
الرابع والخامس كلاهما إغراء لنا) .

(٦) وعندما (وهو نوع أخير شامل) — توقف كل الجزاءات
أو المكافآت الاجتماعية العادية — كما يحدث في الحرب أو الثورة أو أى
حالة أخرى من حالات الاختلال الاجتماعى .

ومن حيث هذا الأخير ، نلاحظ أن التراخى العام فى معايير الأخلاق
والتقاليد — الذى قد يحدث بطرق لا صلة لها مباشرة بالحرب ، يترتب إلى
حد كبير على الشعور بأن تعويضاً ما يجب أن يمنح لنا عن متاعب
ومجهودات وأخطار تعرضنا لها فى الحرب : وإذا كان الكثير من جوانب
الحياة كثيباً ، فلما عذرنا عندما نمرح ونلهو كلها سنحت الفرصة ، ويزول
عنا ذلك الإثم الذى قد نشعر به من جراء إهمال القيود العادية والمحظورات
المتعارف عليها — أمام « الدم والجهد والدموع والعرق » تلك التى يجب
أن نعانيها على أية حال .

وكما سبق أن حذرنا القارىء فى بداية هذا الفصل ، فإن عرضنا هذا
لطرق التغلب الرئيسية على الذات العليا ، ولتعاشيها أو لجعلها عديمة
الجدوى ، كان عرضاً جافاً وبجراً نوعاً ما . فإذا ما جردنا أية دراسة
لعقلية الأفراد الخاطئين ، من الأمثلة التفصيلية المحسوسة فإننا نجدها من
اللحم والدم ، وبذلك قد تصبح دراسة جافة كثيفة جفاف قصص حياة
القديسين الشائعة . ومع هذا فللبحوث النظرية ، والتصنيف مكانهما الصحيح
فى علم الأخلاق ، وفى علم النفس والجريمة . ومن أجل عرضنا للنواحي
العقلية التى تتعلق بالخلق ، كان من الضروري أن نبحث عن الكيفية التى يمكن
أن نوفق بها بين انتشار الجريمة وفساد الأخلاق ، الأمرين المنتشرين انتشاراً
لا ريب فيه ، وبين صورة الذات العليا الصارمة التى صورتها لنا نتائج
التحليل النفسى . هذا ، وقد رأينا حتى فى نطاق نظريات التحليل النفسى
الحالية ، تنوعاً كبيراً فى الطرق التى تؤدى بنا إلى التورط فى الخطيئة ، على
الرغم من الذات العليا . ولكن ، مع ما قد يبدو من تعقد صورة الإجرام

التي حاولنا دراسة خطوطها العريضة ، لا شك أنها لا تتصف الحقائق الفعلية من حيث : إن بعض الطرق الهامة قد تركت دون تخطيط وتحديد ، وإن بعض الحالات الفردية قد هوجت من أكثر من طريق واحد في الوقت الواحد . ففي الانحراف ، كما هي الحال في علم النفس المرضى ، وفي السلوك البشري بصفة عامة . يبدو أن القاعدة ، لا الاستثناء ، هي أن ثمة عدة عوامل انفعالية تعينه ، وأن حالات قلائل ، إن وجدت ، يمكن أن تنسجم انسجاماً تاماً في أي إطار تضعه لنا أية نظرية من النظريات .

وهنا ، يجب علينا أن نقنع ، فإننا لم نقم بأكثر من تخطيط أولى كي نساهم ثغرة واضحة في صورتنا التي رسمناها عن المستويات العميقة لطبيعة الإنسان الأخلاقية ، وهي صورة لا تزال غير دقيقة وناقصة كل النقص حقاً .

الفصل السادس

التفكير الاشتهائي والاجترارية واللاواقعية

اللاواقعية ، السارة وغير السارة

سمعنا كثيراً خلال الأعوام القليلة الماضية عن «التفكير الاشتهائي» وهي عبارة اصطلاحية أفادتنا كثيراً في الحذر عما تنسم به البلاغات الحربية ، أياً كان مصدرها ، من المبالغة ، والخوف ، والتحريف الذي يبعث على التفاؤل . والجدير بالملاحظة هنا — وقد يكون هذا مشجعاً — أن شعور الرأي العام في الحرب العالمية الثانية ، كثيراً ما تجلى أكثر واقعية هنا من الناحية الرسمية ، التي اخترعت الكثير من العبارات العذبة لتغطية صور التفهقر والهزائم . وللتفكير الاشتهائي هذا خطورته ، من حيث إنه يشير إلى عدم الرغبة في مواجهة حقائق قاسية مؤلمة (وهذا ما ينطوي عليه رأي الجمهور فيه) . ويبدو التميز بين التفكير الاشتهائي والتفكير الواقعي (وهو مصطلح أقل استعمالاً منه وربما كان مرد ذلك إلى أن مقابلته ، من ناحية أخرى ، للتفكير المثالي ، أو التفكير في ضوء المبادئ الأخلاقية) — يبدو من بعض النواحي الهامة وكأنه يعكس ذلك التميز الذي وضعه فرويد بين مبدأ اللذة ، ومبدأ الواقع (١) والذي يشبه كثيراً في حد ذاته ذلك الفارق الذي وضعه يونج (Jung) بين التخيل الشارد والتفكير الموجه (٢) . اللذين أطلق عليهما فيما بعد ، مع شيء

(١) Formulations regarding the two Principles of Mental Functioning, Collected Papers IV, 18

(٢) C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrbuch

Für Psycho-analytische und Psychopathologische Forschungen 1911

وقد ترجم هذا الكتاب فيما بعد إلى اللغة الإنجليزية بعنوان مريض لا يخلو من التخليل .

Psychology of the Unconscious, 1919

من التعديل في المعنى ، « التفكير السلبي » أو « الحدسي » أو « التفكير الإيجابي النشط » (١) وذلك التميز الذي وضعه بلويلر (Bleuler) بين « التفكير الاجتراري » (٢) و « التفكير الواقعي » . وبحسب ما تتضمنه المقابلة التي نجدها في مصطلحات فرويد ، فإن التفكير طبقاً لمبدأ اللذة يمثل محاولة الحصول على اللذة وتجنب الألم من أقصر الطرق ، بتجاهل جوانب الواقع التي لا نستطيعها . ويرى فرويد أن إحدى سمات النمو العقلي تبدو في استبدال المبدأ الواقعي بمبدأ اللذة (وإن لم يكن هذا الاستبدال كاملاً قط) . وبقدر ما يعمل التحليل النفسي على تصحيح النمو الخاطيء بتبصيرنا بطبيعة العمليات اللاشعورية التي تسبب الأمراض النفسية ، فإنه يكون قد عاون أيضاً على تسهيل هذا الاستبدال ، ولا يتضمن الانتقال من أحد هذين المبدأين إلى الآخر أى اختلاف جوهري في الهدف الأساسي الذي ظل كما هو إرضاء رغبات الإنسان الأساسية ، (السعي وراء اللذة وتجنب الألم) . ولكن ، على حين استغل مبدأ اللذة أقصر السبل عن طريق التخيل ، كلما تعذر الحصول على إرضاء النفس عن طريق الواقع ، تضمن المبدأ الواقعي السعي وراء إرضاء النفس في الواقع ذاته . وطبقاً لتعبير مفيد وضعه مؤخراً بعض علماء التحليل النفسي ، فإن هذا الأمر الأخير ، (أى السعي وراء الحصول على إرضاء النفس عن طريق الواقع ذاته) يتسنى بلوغه إما « بالتكيف الذاتى » أى تكيف النفس وفقاً لمطالب البيئة ، وإما بالتكيف الخارجى (وذلك بتهيئة البيئة بشكل يرضى حاجيات النفس بدلاً من إحباطها) .

وقد أتاحت لنا الفرصة الكافية خلال دراستنا ، لنلاحظ أن هناك عنصراً قوياً من اللاواقعية ، لافى محاولة إرضاء الرغبات عن طريق التفكير

Psychological Types, 1920.

(١)

Bleuler, Das Autistische Denken, Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen 1912

وقد أسماه فى كتبه التى أصدرها بعد ذلك ، « بالتفكير الوائم » (Dereistic Hunking)

انظر كتابه Textbook of Psychiatry (1928)

الاشتهائى فحسب ، بل وفي كثير من تصرفاتنا ومشاعرنا وأفكارنا التي تحددها الأخلاق ، وبخاصة تلك التي تنبعث من مستويات الذات العليا العتيقة اللاشعورية . مثال ذلك : خلق رمز الأبوين الرهيب ، الذي سبق أن ناقشناه في الفصل التاسع (من الجزء الأول) وهو مثال لا شك في أنه ثقل كل الثقل ، فلا يخفى أن اللاواقعية التي من هذا النوع الأخير غالباً ما تكون بعيدة كل البعد عن النوع الذي نعتبره ، بطبيعة الحال ، تفكيراً اشتهاًياً ، أو التفكير طبقاً لمبدأ اللذة ، لأن معظمه يبدو أنه يهدف إلى تقليل ملذاتنا حتى تلك الميسورة لنا في الواقع (كما هي الحال في كثير من المحرمات أو في مظاهر الحاجة إلى العقاب وعقدة بوليقراط) . ولقد أوضح بلويلر (Bleuler) في أول بحث له عن هذا الموضوع أن ليس كل تفكير لاواقعي تفكيراً التذاذيا . ويبدو أن علينا ، إما أن نعتبر « مبدأ اللذة » أضيق شيء في مجاله من اللاواقعية في جملتها - أضيق في بعض الاتجاهات ، على أي حال ، وإما أن نستخدم المصالح بطريقة تعسفية متعبدية ، وكون فرويد ، وكثيرين غيره ، من علماء التحليل النفسي ظلوا يستعملونه فيما يبدو أنه معنى واضح مضلل - فذلك يعزى بلا شك أساساً إلى أمرين :

١ - إلى أن فرويد لم يراجع مفهوم « مبدأ اللذة » - الذي استخدمه لأول مرة عام ١٩١١ ، مراجعة دقيقة على ضوء الكشف التي تمت بعد ذلك^(١) .

٢ - وإلى أن التحليل النفسي يبدأ ، (كما رأينا من قبل) بافتراض مبدأ « الهيدونية » السيكولوجية ، الساذج ؛ ولذلك يبدو أن الأخرى

(١) حقيقة أن فرويد ، في كتابه « فيما وراء مبدأ اللذة (Beyond the Pleasure Principle) » الذي نشره لأول مرة في سنة ١٩٢٠ - قد اقترح تفسيراً فلسفياً أوسع من ذلك للنشاط الحيوي كله ، ولكن اقتراحه هذا ترك الفارق الأقرب الذي بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع دون أن يحس بعقده لسيبيا .

بنا أن نستخدم أحد المصطلحات الأخرى المقترحة ، وسنستخدم نحن هنا أقدم وأقصر مصطلحات بلويلر وأكثرها شيوعاً وهو « الاجترارية » والتفكير الاجتراري ، وسنحتفظ بمصطلح « التفكير الاشتعائي » ، لظواهر الاجترارية الشعورية الباحثة عن اللذة ، بطريقة أكثر تقطناً ووعياً .

ويمكن أن نرجع السبب في أن التفكير الاجتراري لا يهدف دائماً إلى اللذة إلى حقيقتين : أولاها أن الرغبات ليست وحدها هي التي تحدده ، بل إن المخاوف لتحده هي أيضاً . والثانية أن هذا التفكير الاجتراري لا يعمل كوسيلة للتعبير عن الدوافع المنبثقة من الـ « هو » مباشرة فحسب ، ولكنه يعمل كوسيلة للتعبير عن الدوافع المرتبطة بالذات العليا كذلك .

وبقدر ما تسود رغبات الـ « هو » ودوافعه الأكثر إيجابية — نحصل على ما يقارب تشويهاً للواقعية ، يسعى إلى إعادة صياغتها بصورة أقرب إلى رغبة النفس . ولكن نظراً لأن المخوف كثيراً ما يمنع رغباتنا ، ويكفها ، ولأن الذات العليا كثيراً ما تستهجنها فإن هذه الرغبات بدورها تتعدل وتشوه حتى يمكن أن نحصل على صورة مختلفة من الحلول الوسطى من الأنواع التي عرفت ودرست منذ باكورة التحليل النفسي إلى الآن (مثال ذلك في الأحلام وفي أعراض العصاب) .

وتقلل هذه التشويهات عادة من اللذة ، أو تحولها إلى ألم — وعلى أية حال فليس من الضروري أن تعني أن صور الحلول الوسطى هذه التي أمكن الحصول إليها تتفق والواقع أكثر مما تتفق معه مظاهر الـ « هو » البسيطة . ومن المحتمل أن هذا بدوره يرجع إلى أن المستويات الدنيا للذات العليا هي نفسها لا شعورية ، وتبدو اللاواقعية سمة للاشعور أكثر منها سمة الـ « هو » بوجه خاص . هذا ، وليست الأخلاقيات اللاشعورية بأكثر واقعية من الباعث اللاشعوري . والذات المثالية لا تساند الواقعية ضد مطالب

السعى العاجل وراء اللذة من أقصر طريق ، إلا في مستوياتها الأكثر سمواً .
وتفطننا كما يتضح من استهجاننا التقليدي للتفكير الاشتهاى .

وقد اتجه فرويد ، استناداً إلى هذا الترابط الأخير الذى فى المستوى .
العالى ، والذى بين الأخلاقية والواقعية - اتجه فى كتاباته الأولى إلى أن يعزو إلى
الذات العليا مهمة « اختبار الواقعية » . ولكنه صحح ذلك فيما بعد فى كتابه
(الذات وال « هو ») ، فاعتبر أن من عمل الذات أن تفهم الواقع الخارجى ،
وأن توجه تصرفات المرء تبعاً له ، ومع ذلك فلبس هذا بعملها الوحيد .
فقد كان فرويد يعتقد أن الذات فى وضع لا تحمد عليه ، إذ عليها أن تعامل
ثلاثة من المستبذنين العتاة : الواقع الخارجى ، وال « هو » ، والذات العليا ؛
وأن عليها أن تبذل جهدها لترضى مطالب هؤلاء الثلاثة المتضاربة ، فإذا
ما استجابت الذات كثيراً لمطالب ال « هو » أو لمطالب الذات العليا (وبخاصة
لنواحيها الأكثر بدائية) فمن المحتمل أن يتأثر تقدير الواقع . ثم إذا
ما حدث هذا وصارت رغبات ال « هو » الأكثر إيجابية ، فقد يحدث
تفكير التذاذى محض ؛ وإذا ما قام الخوف ، أو قامت الذات العليا ، بدور
كبير ، فإن خيالاتنا تصبح أقل بهجة ، وكثيراً ما تصبح أقل بهجة من الواقع
نفسه . ولكن يوجد فى كل من الحالتين تفكير اجترارى يتبعه تشويه
للواقع . هذا هو على الأقل ما يبدو أنه المعنى العام لاكتشافات التحليل
النفسى ، على الرغم من أنه يندر أن نجد هذا مقررراً كبداً عام فيه ؛ وربما
يرجع ذلك فى غالب الأمر إلى الطبيعة المضللة لمصطلح « مبدأ اللذة » .
عندما يطبق على التفكير الاجترارى فى جملته .

ميادين « اللاواقعية »

تختلف درجة السعى وراء اللذة البسيطة (من حيث تمييزها عن التشويشات غير السارة التي ترجع إلى تأثير الخوف أو الذات العليا) - اختلافاً كبيراً من حالة ما من حالات التفكير الاجترارى إلى أخرى ؛ كما تختلف كذلك فى شتى المجالات العامة أو أنواع التفكير الاجترارى التى يتسنى تمييزها بسهولة ويسر - وكثيراً ما يكون ذلك لأسباب يتعذر علينا فهمها فهماً تاماً .

وتكون درجة السعى وراء اللذة هذه عالية جداً بطبيعة الحال فى التفكير الاشتهاى ، من ذلك النوع الذى ينطوى عليه هادة استعمالنا اليومى لهذا المصطلح ، فيما يتعلق بالحرب مثلاً ، ولربما يرجع ذلك إلى أن الذات العليا لا تعترض على الأمانى المقصودة . فإننا لا نلتف على النصر فى الحرب لحسب ، بل نعتبر أن مثل هذا النصر يحظى بأعلى المبررات الخلقية . وفى حالة التفكير الاشتهاى الشخصى ، والذى يتخلله ذلك التقليل المتفائل من شأن عوامل الواقع القاسية ، يحتمل أن توجد أيضاً معارضة طفيفة من الذات العليا ، إذ نشعر بأننا جديرون بأن نبلغ الأهداف التى نصبو إليها . وفى مثل هذه الحالات جميعاً تقف الذات العليا كأنها بمعزل ، وتسمع « اللهم » أن ينتصر على وظائف الذات فى « اختبار الواقعية » ، على الرغم من أنه قد يحدث فى أوقات أخرى ، أن تتجنب الذات العليا ، أو تفسد وترشى ، أو تغلب على أمرها بطريق شبيهة بتلك التى درسناها فى الفصل السابق وما قبله من فصول .

وهناك اعتبارات مشابهة تنطبق على كثير من الوهل ، والأوهام الوقتية ، كعثرات اللسان ، أو القلم ، أو اليد ، أو العين ، أو الأذن ، التى تتضمن تشويهاً عابراً للواقع بطريقة تؤدى إلى إشباع « هو » (وإن لم يكن علينا فى

بعض الحالات أن تدفع الثمن باهظاً فيما بعد لإهمالنا الواقع) ، وشم ميدان آخر أهم مما سبق ، يغلب فيه التفكير الالتئاذي الخاص ، وهو ميدان أحلام اليقظة . وليس من شك في أن الفارق بين الواقع والخيال الشارد يساعدنا هنا بطريقة ما على الاحتفاظ بهذا الميدان المحجوز بعيداً عن تدخل الذات العليا لأنه من المحتمل أنها ستعارض عدداً كبيراً من خيالاتنا وأوهامنا معارضة قوية نشيطة ، إن حاولنا إخراج هذه الخيالات إلى حيز الوجود^(١) .

وثمة حالات ذهانية معينة تبدو فيها دوافع - الهو - التي غالباً ما تكون من نوع خشن من أنواع « جنون العظمة » - تبدو كأنها انتصرت تمام الانتصار على تقديرنا للواقع ، وذلك في ميدان واحد معين على الأقل . ففي ميدان أوهام جنون العظمة قد يعتقد المرضى أنهم ملوك أو أباطرة أو أصحاب ملايين ، أو رجال أقوياء ، أو منقذون دينيون ، وقد يجمعون أحياناً بين صور شتى للعظمة تتعذر الملائمة بينها ، وذلك بطريق تذكرنا بما أبداه وليم جيمس من أسف على تلك التضحية التي لا مفر منها - أي التضحية « بالذوات الكامنة بالقوة » في الفقرة التي ذكرناها في فصل سابق^(٢) . هذا وإني لأذكر أن مريضاً أعرفه أصر على أنه المسيح ودوق أرجايل (Argyll) (٣) وأنه يملك خمسة آلاف سيارة ماسية . وقد أبان لنا كذلك بلويلر ، (Bleuler) ويونج (Jung) (٤) في دراستهما الهامة

(١) ذلك على الرغم من أنه قد توجد أيضاً (كما رأينا فيما يتعلق بالمأسوكية السادية) بعض تصرفات معينة من قبيل الأوهام التمثيلية ، تستمد أهميتها من عناصر الخيال الشارد أكثر مما تستمد من ظروف المواقف الواقعية .

(٢) يقصد في الفصل السادس من الجزء الأول صفحة ١٢١ .

(٣) (دوق أرجايل - شخصية تاريخية أدخلها الكاتب القصصى السير والتر سكوت في روايتين له) .

(٤) C. G. Jung. The Psychology of Dementia Praecox 1909 Bleuler and Jung, Komplexe und Krankheitsursachen bei Dementia Praecox, Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie (1908)

الفاصلة عهدين للانقسام أن كثيراً من أعمال المصابين بهذا المرض وعباراتهم التي كلها هراء في ظاهرها يمكن أن تفسر على أنها تحقيق لأمنية ما . فقد وصفت إحدى المريضات نفسها (وقد بحثت حالتها بحثاً دقيقاً) بأنها سفيرة سقراط (وهو تعبير رمزي عن الحكمة) ، ومهندسة صناعات (تشير إلى سعة المعرفة) وكراكي إبيكوس (١) (تشير إلى البراعة من الإثتم) ومالكة لثلاثة أمثال العالم (تشير إلى القوة والثراء) . ففي مثل هذه الحالات المرضية الخطيرة قد يبدو أن الذات (بما لها من قدرة على حسن تقدير الواقع والذات) العليا (بما لها من قدرة على فرض قيود على تنفس الذات الفج) قد أضعفنا حتى صارت النزعات الانانية البدائية تسترسل في التعبير عن نفسها بطريقة مضحكة دون أن يعوقها عائق .

وأكثر من هذا عدداً تلك الحالات التي يكشف فيها التفكير الاجتراري عن تأثير الذات العليا ، وتأثير ال (هو) ، والتي يشوه فيها الواقع نتيجة لذلك بطريقة أكثر تعقيداً من طريقة مجرد التغاضي عن نواحيه البغيضة . ولنا في انقسام (الشيزوفرانيا) أمثلة كثيرة من هذا النوع أيضاً . فكما في حالة أخرى من الحالات التي ذكرها يونج عن عالم من علماء الآثار تخيل نفسه في أثناء النوبتين اللتين أصيب بهما أنه يحارب في معارك على نطاق عالمي ضد قوى الشر العاتية الشديدة المراس ، وكانت الألعاب الهلوانية الغريبة التي يقوم بها تعبيراً عن مشاركته في هذه المعركة . حقيقة أنه خرج منتصراً من هذه المعركة الباسلة ، ومن ثم تحقق له شيء من ذلك

(١) إبيكوس شاعر غنائي مغربي من أهل القرن السادس قبل الميلاد تقول الأسطورة بأن جماعة من قطاع الطرق قتلوه في إحدى الغابات ، ولم يشهد الحادث سوى مجموعة من « الكراكي » كانت جائعة من الأشجار ؛ وتصادف أن كان أحد القتلة يساعد في الألعاب الأولمبية ، فروعه أن يرى فوق رأسه مجموعة من الكراكي تخرج في الجو فصرخ دون وعي « هذه هي شهود إبيكس » ففضخ بذلك نفسه وشركاه . ومن ثم كانت عبارة (كراكي إبيكوس) تدل على شاهد غير منتظر على وقوع جريمة ما (المترجم) .

الإرضاء الاناني الكبير نفسه ، كما كان الأمر في الحالة السابقة ، ولكن كون العقبات والصعوبات التي كان عليه أن يصارعها قد بولغ فيها أيضاً بكل المبالغة ، وكان عليه أن يتحمل في المعركة شقاء وألماً لا يمكن التعبير عنهما ، فهذان الأمران يدلان على ابتعاد كبير عن مبادئ السعي وراء اللذة الخالصة مباشرة ، ومن أقصر طريق . ويمثل هذا الابتعاد بصورة أجلى ، في حالة بعض الاضطرابات الذهانية الأخرى ، ومثال ذلك « هذيانات الاضطهاد » التي يكثر وجودها في حالة « البارانويا » التي يشعر المريض بها بأنه يكابد باستمرار صنوف التعذيب والإهانة والتحقير والانتهاكات المستمرة هذا ، ويمكن عنصر الإرضاء في مثل هذه الحالات في استخدام المريض لحيلة الإسقاط كي ينقذ نفسه من معرفته المؤلمة لنزعاته الشخصية غير المستساغة ، ولكن يبدو أن عدم استساغة هذه النزعات يرجع إلى تأثير الذات العليا ؛ وعلى الرغم من أن عملية الإسقاط قد تنقذه من شعوره بالإثم ، فإنها لن تحميه أبداً من المتاعب الناجمة عن اضطهاده المزعوم .

من بين تلك الحالات الذهانية ، تبدو حالة الميلانخوليا أكثر الحالات إبلاماً ، وأكثرها وقوعاً تحت تأثير الذات العليا . وهنا ، كما رأينا أيضاً ، يعاقب المريض نفسه بسبب عدوانه هو ، وذلك بتوجيه هذا العدوان إلى نفسه . ولدينا هنا أيضاً مثل عظيم لتشويه الواقع في سبيل خدمة الميول المعاقبة المنبعثة من الذات العليا . ويكرن هذا التشويه ، أكثر وضوحاً إذا ما كانت الجريمة التي من أجلها وقع العقاب قد ارتكبت في الخيال فحسب ، كما حدث (ولناخذ مثلاً معروفاً) حينما تصور الشاعر « كوبر » أنه قاتل ، لأنه كان يندب ساخرًا طول عمر رجل شغل وظيفة كبرى من وظائف مجلس اللوردات تعين هو نفسه فيها (١) فيما بعد . ففي مثل هذه الحالات

(١) ويمكن أن تمتد هذه الحالة كذلك على أنها حالة يعقب فيها المرض العقلي الأمل في النجاح على الأقل ، إن لم يعقب النجاح الفعل نفسه . وواضح أن عقدة الخفاء ذاتها كانت هي الأخرى تقوم بنشاطها ، لأن الفترة الأولى للميلانخوليا كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً =

لا يزال عنصر الـ « هو » موجوداً في « قدرة الفكر المطلقة » المزعومة ؛ ولكن الذي يسيطر على الصورة إنما هو رد الفعل العقابي الذي تقوم به الذات العليا .

وبمثل هذه الطريقة نجد أن « الأعراض العصائية » ، بينما تحمي المريض من أحد مصادر الألم (وربما من مصدرين إذا أدخلنا في حسابنا فائدة محتملة يجنيها المريض من المرض ذاته) فإنها تعرضه لمصادر أخرى ما كان يكابدها لو لا ذلك ؛ ومن المعلوم أن اكتشافات التحليل النفسي الأولى تمت في ميدان الأمراض العصائية . ويتضح من أقوال فرويد الأولى ، أن أعراض العلل العصائية لا تمثل بطريقة مباشرة تحقيق رغبات ، وإنما تمثل بطريقة مشوهة ، وأن التشويهاً ترجع بصورة ما إلى مؤثرات أخلاقية ، تتضمن تضحية كبيرة باللذة ، بل تتضمن معاناة كثير من الآلام في الواقع . هذا ويرجع كل من تشويه الواقع وتشويه هدف اللذة آخر الأمر إلى نفس العمليات التي غالباً ما تكون عمليات « نقل » وأحياناً عمليات أخرى ، مثل « تكوين رد الفعل المعكوس » ، وتوضح مجموعة المخاوف هاتين العمليتين الأخيرتين ؛ فما كان أصلاً موضوع اللذة يصبح موضوع الخوف (وهذا تغيير في الموقف الانفعالي يتضمن تكويناً لرد فعل معكوس) . ويمتد هذا الخوف إلى موضوعات ، ومواقف أخرى مرتبطة بموضوع اللذة (ذلك بفضل عملية النقل) .

وتتجلى اللاواقعية المفرطة ، المقترنة بقلق معجز ، ولكنه غير معقول على الإطلاق ، - تتجلى واضحة كل الوضوح في حالة رجل الدين الذي كان يخشى السقوط في ميدان « بيكاديللي » والتي أشرنا إليها في الفصل الثاني .

= بخوفه من امتحان ، وكانت الفترة الثانية مرتبطة بخوفه من الزواج (انظر كتاب لورد دافيد سيسل .

فقد كان من أعراض مرضه أنه كان يعاني قلقاً بالغاً إذا ما شاهد السيارات العامة في منطقة لندن . وقد لاحظ وهو تحت العلاج أن مقدار الخوف الناتج عن اقتراب إحدى هذه الأشياء بتفاوت بدرجة كبيرة من شيء إلى آخر ، بل وبطريقة غامضة لا تفسير لها - وفي محاولاته لكشف هذا الغموض خلال فترة بلغت بضعة أسابيع لاحظ أن الخوف بدأ مرتبطاً بطريقة ما بأرقام الطرق المكتوبة على السيارات العامة ؛ فقد كانت بعض هذه السيارات التي تحمل أرقاماً معينة تسبب له قلقاً أكثر من غيرها ؛ وتبين من فحص العمليات التي زودتنا بها هذه الدراسة : أن السيارات التي كانت تسبب له أشد إزعاج هي تلك التي تمر في رحلتها عبر ميدان « بيكاديللي » (أو قريباً منه) وبذلك كانت تغريه بزيارة تلك المنطقة الخطيرة ؛ وولد هذا الارتباط اللاشعوري ، امتداد الخوف الأصلي إلى تلك السيارات العامة التي لا تحمل في حد ذاتها أي ضرر على الإطلاق .

وحتى لا يسبق إلى ظننا أن « الحيل » التي من هذا النوع « محصورة » على الحالات المرضية الفردية ، يجدر بنا أن نلاحظ أن حالات مشابهة لامتداد أثر الخوف خلال « نقل غير معقول تماماً ، قد يؤثر أحياناً على مسلك هيئات عامة وقوة عامة » ، مثال ذلك الرد الذي قدمه مجلس إدارة جامعة توبنجن (Tübingen) في ألمانيا على طلب قدم إليه بالسماح للطلّابات باستخدام حمام السباحة الخاص بالجامعة لمدة ساعة أسبوعياً^(١) فقد رفض المجلس الطلب ، بل وتهور فأعلن أسباب ذلك الرفض ، فقال :

من المستحيل أن ندنس عقول الشباب السباحين بمعرفتهم أن الفتيات كن يسبحن في حمامهم قبل نزولهم بقليل . حدث هذا عام ١٨٧٠ ، وفي وسعنا أن نسخر الآن من مثل كهذا ، إذ قد - نتيجة للتقليل من شأن محظورات الجنس في هذا الاتجاه - أصبح الخوف (والجازية التي تمكن

(١) النظر كتاب سيسلي هاملتون (Cicely Hamilton) : Modern Germany, 1931

(٢٠ - الإنسان والأخلاق والمجتمع)

في ثناياه) من جسوم الإناث أقل احتمالاً من أن ينتشر بمثل هذه الطريقة الكاسحة إلى الماء الذي سبحن فيه . . . ويجدر بنا أن نتذكر ، أن عملية مشابهة للنقل غير المعقول هذا ، ينطوي عليها التمييز بين ماهو آرى وغير آرى من الفن والعلم (وحتى الرياضة) الأمر الذى مازال حتى الآن قائماً في تلك البلاد نفسها ، أى في ألمانيا . فقد امتدت الكراهية لليهود إلى كل أعمالهم ، حتى في أكثر ميادين الفكر تجريداً . ومن الممكن أن تجعلنا ضروب حبنا وكراهيتنا ومخاوفنا نعانى الكثير من اللاواقعية وبخاصة عن طريق انتشارها بالنقل . ولكن حينما يلقي الحب وحده روعة لا ضرر منها على ما كان من الممكن أن يبدو خاملاً أو تافهاً أو غير هام ، فإن الكراهية والخوف (والحب أيضاً إذا ما كبست) لا تشوه الواقع فحسب ، بل وتضفي عليه الفرع وتشوبه بالنجاسة .

ولنعد إلى دراسة « العصاب » عند الفرد : ففي بعض حالاته يضاف إليه عنصر الإسقاط فيزيد الأمر تعقيداً ، ويجعله أكثر لا واقعية كذلك . فهنا يسقط عنصر الـ (هو) على شخص آخر ؛ وقد تصبح مخاوف المريض مرتبطة بالعدوان الذى قد يوجهه إلى هذا الشخص الآخر ، كما في حالة وصفها بيرج (Berg) (١) ففيها أن إنساناً استولى عليه الفرع من أن يضطر بدافع غضبه الذى لا يقاوم ، إلى مهاجمة أى شخص يراه يضرب حصاناً بالسوط . ففي الماضى البعيد المنسى ، كان المريض نفسه مذنباً في إشباعه لساديته بوحشية يصبها على حصان ، ومن ثم حدث في موقفه تغير مثلث النواحي .

١ - إن ساديته قد حل محله « تكوين رد فعل معكوس » يتميز بمعجز مفرد عن تحمل رؤية إيلام هذا الحيوان المعين .

- ٢ - وإنه أسقط ذنبه على كبش فداء (وهو أى شخص يضرب شخصانا) وسعى لإرضاء حاجته للعقاب ، بالاعتداء على كبش الفداء هذا .
- ٣ - وأوجد في نفسه خوفا من العنف الذى قد تدفعه إليه هذه الحاجة ، إلى العقاب الموجه إلى آخر نيابة عنه .

وعندما يكون أساس الأعصبة تحولات معقدة مثل هذه فلا داعى لأن ندهش مما ينشأ عن ذلك من اللاواقعية المؤلمة والمعوقة لأولئك الذين يعانون من أمراض العصاب هذه .

وغالبا ما تكون الأعصبة القهرية أقل « مظهرية » من المخاوف ومظاهر الهستيريا الأخرى ؛ وفيها ، كما هو معروف بوجه عام ، يتجلى دور الذات العليا مباشرة . وعلى أية حال ، ليست لا واقعية الأفكار والتصرفات القهرية بأقل وضوحا من مظاهر الهستيريا ، بل هى واضحة حتى للمريض نفسه . وعندما تكون الدوافع القهرية قاسية ومعقدة فقد تورط المريض أحيانا فى القيام بطقوس معقدة يثقل عليه القيام بها وتستنفد الكثير من الوقت والجهد اللذين قد يفرضان حدوداً غير معقولة على حريته وأرجه نشاطه .

ومن ثم يعزى تشويه الواقع فى العصاب إلى كل من الـ « هو » والذات العليا ، بل لعل الأحرى بنا أن نقول إنه يعزى إلى الصراع بينهما ، وإلى ضروب « النقل » وغيره من الحيل التى يسعى بها الناس إلى إيجاد حل لهذا الصراع .

ويصدق الشيء نفسه على الأحلام - وكما أوضح لنا فرويد فيما قد يعتبر أشهر مؤلفاته^(١) أنها تحذو حذو العصاب تماما (على الرغم من أنها

The Interpretation of Dreams, 1900 & 1918

(١)

وقد اقل هذا الكتاب الهام إلى العربية أخيرا الدكتور مصطفى صفوان وراجعه الدكتور مصطفى زبور . ونشرته دار المعارف بالقاهرة .

تتميز عنه بسمتها الهارفة الخيالية الفذة ، وبانفصالها عن الإدراك الحسى ، وعن النشاط الحركى الواعين ، وهما مظهران يضيفان على الأحلام لا واقعية خاصة بها) .

صحيح أن بعض الأحلام قد تمثل تحقيقات لأمانى معينة ، تمثيلاً واضحاً لا تشويه فيه ، ومن ثم كانت شبيهة بأحلام اليقظة ، أو بصور التفكير الاشتغالي الفجة . ومهما يكن من أمر فالغالبية العظمى من هذه الأحلام أكثر تعقيداً ، وتشبه العصاب فى أنها تكشف عن تأثير الذات العليا ، وهى إلى حد ما غير سارة ، بل تكون أحياناً كئيبة إلى حد كبير^(١) . وهنا أيضاً يبدو أن الدهوء والذات العليا كليهما يشتركان فى أنهما مستولان عن طبيعة التفكير الاجترارية .

وتختلف الأحلام عن أحلام اليقظة اختلافاً واضحاً فى غلبة عدم اللذة على الأولى ؛ وفيما تنسم به من هرف و«هلوسة» . ويرجع وجه الاختلاف الأخير هذا ، بلا شك ، إلى حالة نوم الجالم ، أما الاختلاف الأول فيرجع إلى الدور العظيم الذى تقوم به الذات العليا ولكن لماذا تمارس الذات العليا تأثيراً أقوى من بعض الوجوه ، ونحن قيام ، أكثر مما تمارسه . فى أحلام اليقظة ؟ ، فما زالت مشكلة لم تحل بعد حلاً مرضياً . وقد يرجع ذلك إلى أن التمييز بين الواقع والخيال (ولو أن الواقع هنا وهمى) قد تلاشى فى النوم - هذا ، مع أن المرء قد يتصور أنه بما يعوض ذلك تلاشى قوة الحركة الإرادية كذلك ، أو ربما لأن المكبوتات العميقة قد أزيلت فى أثناء النوم لدرجة أن الذات العليا تصبح مرغمة على أن تتدخل بصورة أقوى . وعلى مستوى أعلى . أما فى حياة اليقظة عندما تكون هذه المكبوتات .

(١) وهذه العلاقة الوثيقة التى بين اللذة والقلق فى الأحلام (من نفس ذلك النوع الذى يتبين فى المخاوف) والتعرض لانتقال سريع من إحدى الحالتين إلى الأخرى تتجلى واضحة فى الجثام (السكابوس) المزعج - انظر أرلست جونز .

العميقة لا تزال تقوم بعملها ، فإنها (أى الذات العليا) تشعر بشيء من الأمن النسبي ، يمكنها من أن تغض الطرف عن ميدان أحلام اليقظة الخاص المحجوز .

وقد تسمى الأساطير أحيانا بأحلام يقظة الجنس البشرى ، وهى تسمية يبدو أنها تشير إلى أن الأساطير تشترك فى السمة التى تتميز بها أحلام اليقظة عند الفرد ، وهى السعى وراء اللذة بطريق مباشر . وإذا كان من المعروف أن محتوى الأساطير غالبا ما يبعد كل البعد عن أن يكون سارا ، فقد يبدو هذا الاقتراح أول الأمر خاطئا بشكل ملبوس ، حتى ولو تذكرنا أن ما كان يجلب اللذة والسرور لواضى هذه الأساطير المجهولين فى العصور القديمة كان يختلف عما يبعث فىنا السرور فى عصرنا هذا . ولكن ثمة فرق آخر بين الأساطير وأحلام اليقظة ينبغى أن ندخله فى حسابنا ، فالأساطير تتحدث عن شخصيات خرافية ، أو على الأقل عن قوم عاشوا فى ماضى قصى ، بينما ترتبط أحلام اليقظة فى معظمها بعلاقة وثيقة ومقنعة فى الغالب بقناع سخيف بالمكان والزمان فى الحياة الشخصية لأصحاب أحلام اليقظة ، ومن ثم كان فى الأساطير عنصر من البعد^(١) الجمالى أو الشبيه بالجمالى وهو أمر معدوم فى أحلام اليقظة ، وبفضله نستطيع أن نتأمل فى أمور وحوادث بمرور خاص ، مثال ذلك المحن الكثيرة والشدائد القاسية التى يتحملها البطل ، والتى كان يمكن أن تؤثر فىنا تأثيرا مؤلما لو كنا نعانيها بحزم من بينتنا « الواقعية » المباشرة . وهذا يسوقنا إلى المشكلة الكبيرة الخاصة بكل ما هو غير سار ، ومحزن ، فى الفن ، تلك المشكلة التى لا يمكننا أن نعالجها هنا . وعلى أى حال ، فطبقا لعامل « البعد » هذا تقترب الأساطير كثيرا من التفكير البسيط الباعث على

(١) E. Bullough, Psychological Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle. Brit J. of Psychol 1912

اللذة أكثر مما قد يبدو لأول وهلة. وقد نتردد في أن ننسب عنصر «الإيلام» في الأساطير إلى الذات العليا بنفس الطريقة، وإلى نفس المدى نفعل في حالة الأحلام وأعراض الأمراض النفسية. ولا شك في أن الذات العليا وبخاصة في مظاهرها البدائية العدوانية، لها نصيبها في تحديد محتوى الأساطير^(١) ولكن - كما أشار (رانك) في أحد بحوثه الأولى في التحليل النفسي في هذا الموضوع^(٢) - كانت معظم الأساطير تبدو متحررة بشكل غريب من الاعتبارات الخلقية السافرة! وهي تختلف في هذه الناحية عن نوع تلك القصص ذات الطابع الخلقى المتزمت، والمتأخرة، من حيث الزمن، التي يسميها الألمان (Märchen) والتي تجد فيها الفضيحة تنال ثوابها دائماً في آخر الأمر؛ هذا، وتمثل هذه الأقاصيص الشعبية تفسيراً اجترارياً من النوع الساعى وراء اللذة، ولو أنه قد طرأ عليها تعديل في صياغتها يجعلها في مصلحة الارتياح الأخلاقي، ويبدو أن الذات العليا تقف، في كل من الأسطورة والأقاصيص الشعبية، موقف الحياد، فلا تتدخل في الأمر؛ أو هي تشترك مع الـ «هو» بطريقة تحصل بها على مطالبها دون أن تضحي بجزء كبير من اللذة. وقد يكون عامل «البعد» والابتعاد من ميدان الاهتمام بالأمور الشخصية، وعن العمل المباشر أمرين هامين هنا^(٣).

والحديث عن الأسطورة يقودنا بطبيعة الحال إلى الحديث عن الدين، فمن الواضح أن الذات العليا تقوم في مسألة الدين بنصيب أكبر بكثير، ومن

(١) انظر مثلاً جيزارو هام (Geza Roheim) 1984 في The Riddle of the Sphinx

(٢) Otto Rank, Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung 1914

(٣) ذلك على الرغم من أن الأسطورة مرتبطة بطقوس معينة، كما يؤكد لنا بعض علماء الإنسان، وهي ليست منفصلة تمام الانفصال عن العمل. ومع ذلك فالطقوس التي فيها من طراز جماعي، ومن ثم فليس من المحتمل أن تتعرض لاستهجان الذات العليا.

السهل علينا نسيا ، في ضوء ما سلف ذكره في فصول سابقة : أن نميز بين عناصر التفكير الالتفادي وبين النواحي الرهيبة غير المستساغة التي تمارس بها عناصر الذات العليا العدوانية الناهية والمعاقبة تأثيرها الطاغى . فبينما تعمل الأولى على إرضاء أمنية وجود أب رؤوف يحمى ويساعد ، قادر على كل شيء وعليم بكل شيء ، نجد الثانية تعمل على الإشادة بصفات الآب الخلقية الصارمة وفي إسقاط مثل تلك الصفات التي سبق أن أدجنناها في ذواتنا العليا بطرق الامتصاص . هذا ، وقد يحدث للواقع تحريف في كلا الاتجاهين ، يمكن أن يبدو للبرء المؤمن بها أنها أكثر طمأنة ، وفي نفس الوقت ، أكثر فظاعة مما تبدو لمن لا يشاركونه إيمانه ، ومن ثم قد يصل المؤمن لألمته ، أو يقدم لها القرابين ، أو يخضع ويستسلم في ضعف واستخذاء لإرادة السماء « بدلا من أن يحاول أن يعمل ما يستطيع ليعالج الموقف بجهوده الخاصة » ، بل قد يؤدي به الأمر عرضاً إلى تصرفات تزيد السوء سوءاً ، مثال ذلك ما يحدث من تجمع المصلين معاً للصلاة في حالة انتشار مرض وبائي ، فيساعدون بذلك على نشر العدوى . ومن ناحية أخرى ، فن الإنصاف أن نقول ناطلما اعتنقنا صراحة أو ضمناً المبدأ القائل بأن الله يساعد من يساعدون أنفسهم ، فنحصل على تصحيح معقول خليق بأن يعبد المتعبد إلى الواقع ، ويمنحه ثقة أعظم عن طريق إيمانه بأنه يناضل وإلى جانبه « حليف مقدس » يسانده .

وفي الديانات العليا ، مؤثرات ، معينة خاصة ترتبط بالمعتقدات المتعلقة بحياة الفرد في الآخرة ، وقد تؤدي هذه المؤثرات ، بحسب الظروف ، إما إلى ازدياد الجهد الأخلاقي ، وإما إلى إهمال معين لكل القيم الأرضية ، ولكنهما على أية حال ؛ يحتمل أن تتضمن عنصراً من عناصر تحريف الواقع وتشويهه . وظاهر أن التفكير الاشتهائي الذي ينطوي عليه الاعتقاد بوجود حياة أسعد بعد الموت (وهو ذلك النوع من السعادة الخاصة الذي يتوقف على

ما لدى المجتمع المقصود من قيم) واضح لا يخفى ، ومن المحتمل أن تكون هذه الناحية من الدين هي ما يعنيه من يقول عن الدين إنه (أفيون الشعب) الذى يعمل على تزهيد أفراده فى أية وسيلة يمكن أن يحسنوا بها حياتهم الحاضرة . ولا يقل عن هذا وضوحا وجود العنصر الاجترارى فى الاعتقاد بعذاب جهنم ، لدرجة أنا نجد فى الآراء التى تتعلق بالحياة المقبلة بوجه عام ، أن الذات العليا المعاقبة — التى غالبا ما تزداد قوة وتأيدا من جانب الماسوكية السادية — تتجلى على أنها لا تقل سطوة عن ال (هو) الذى يجرى وراء اللذة .

والسحر والخرافة ، نظام كبير آخر من نظم المعتقدات الإنسانية المسئولة عن قدر كبير من التفكير الاجترارى ، ولا سيما فى الحضارات البدائية ، ويختلف السحر عن الدين اختلافاً واضحاً فى افتقاره التام إلى العنصر الأخلاقى إذ يعتمد على قوى مزعومة آلية ، وثابتة إلى حد ما ؛ وهو يعمل ، بمساعدة هذه القوى ، كما أوضح لنا فرويد^(١) ، على أن يطيل من (قدرة الفكر الطفلية المطلقة) ، وهو فى الواقع أكثر المحاولات الشاملة المستيثة التى بذلها الجنس البشرى فى هذا الاتجاه سعياً وراء تحويل التفكير الاشتغالى إلى شىء أشبه ما يكون بعلم مضبوط زائف . ومن ناحية أخرى يشبه السحر الدين ، من حيث وجود عنصر إيجابى من القوة والإرضاء من جانب ، وعنصر سلبى من الخوف ، من جانب آخر . والاول يمثل السحر الفعال أو الهجوس الذى به يأمل الناس أن يحققوا أمانهم عن طريق الطقوس والتعاويد والطلاسم ، أما الآخر فبالسحر الوقائى (أو الدفاعى) الذى يحاولون به عن طريق استخدام الأحجية وغيرها من الوسائل المناسبة ، أن يبعدوا المؤثرات السحرية الخطيرة التى تنبعث من العالم الخارجى . ولا بد

(١) فى كتابه الطوطم والمحرمات (Totem and Taboo)

أن يدفع ثمن هذا الخداع اللذيذ بشأن قوة غير واقعية ، في شكل خوف من أخطار غير واقعية كذلك ، وعلى الرغم من كل هذا ، فما دام السحر نفسه يقدم وسائل خيالية - ولكنها إلى حد ما مطمئنة - لمقاومة هذه الأخطار (وهي خيالية أيضاً) فالاجترارية المصاحبة قد تعتبر أنها تمثل مبدأ اللذة في أضيق معاني هذا التعبير المشروعة . وكما في حالة الدين ، فإن أعمالاً ناجمة حقاً كثيراً ما تمارس مرتبطة ، بطقوس ومعتقدات ذات قيمة إيجابية ومطمئنة ، كما يحدث عندما تختم عمليات بذر البذور وحرث الأرض بإقامة حفل رافص ، أو بالقفز إلى أعلى في الهواء ، وذلك في كلتا الحالتين ، بقصد جعل المحاصيل تنمو إلى أعلى وفقاً لمبدأ السحر أو بالجماع البشري (كما لو كنا نقدم للطبيعة مثلاً تحتذيهِ) . ونادراً ما يترأى لممارسي السحر أن يفصلوا (أو يميزوا) بين العنصر الواقعي والعنصر الاجتراري في الموقف بجمليته ، على حين يتيح لهم العنصر الاجتراري هذا ، شيئاً من الأمل والثقة ، لا يتسنى للعنصر الواقعي بمفرده أن يزودهم به .

ولسنا فيما يختص بالمحظورات والمحرمات التي ترتبط بالسحر ارتباطاً وثيقاً في بعض نواحيها - بحاجة إلى أن نضيف شيئاً هنا ، فقد سبق أن عقدنا فصلاً طويلاً لهذا الموضوع أتاحت لنا فيه فرصة طيبة لأن ندرس اللاواقعية التي تتضمنها - وأن تكون هذه المرة لاواقعية ، من طبيعتها التقييد وإنكار اللذة ، ومرتبطة بشكل واضح بالذات العليا أو بما يعادها اجتماعياً .

ويشغل الفن (١) وضعاً استثنائياً بالنسبة للتفكير الاجتراري (وقد تحدثنا عنه باختصار عند الكلام على الأسطورة) . فمن ناحية ، يعد الفنان

(١) توجد دراسة عامة لما أضافه التحليل النفسي إلى الفن والجماليات في كتاب بودوان (Baudouin) الذي عنوانه (Psychoanalyse de l'Art) (1929)

نفسه واقعيًا تمامًا لأنه يخلق شيئًا ما في العالم المادى — شيئًا يتمتع به الآخرون (سواء كان هذا الشيء قصيدة أو لوحة فنية، أو سيمفونية أو تمثالا... أو حتى رقصة) وفي هذين الأمرين يختلف الفنان أساسًا عن الحالم في اليقظة، الذى لا يخلق شيئًا في العالم الخارجى، والذى لا يرضى أحدًا سوى نفسه، ولكننا نجد مع ذلك في نواح أخرى من الفن، وبخاصة في نواحيه الوضيعة (نقصد بنواحيه الوضيعة هنا الأنواع الفجة من القصص الخيالية، أو الصور الواقعية) أنه لا يقدم أكثر من حلم من أحلام اليقظة في صورة مرسومة أو مطبوعة، وحتى في أرقى الإهمال الفنية، تمكن علماء التحليل النفسى من إثبات أن رغبات إنسانية أساسية معينة تكون هى الدوافع النهائية التى أدت بالفنان إلى اختياره للموضوع، وأدت بجمهوره إلى الاستمتاع به. ومهما يكن من أمر، فمن الواضح أن العمل الفنى الجيد يشتمل على أكثر من هذا بكثير، وإلا لتمكن لكل واحد منا أن يصبح فنانًا، ذلك لأنه، من ناحية، يستلزم مهارة في تناول عنصر (البعد) الذى أشرنا إليه من قبل. فأى اهتمام مفرط برغباتنا الشخصية أكثر مما ينبغى، يفسد على الفور كل الموقف الجمالى، على حين يقلل البعد المفرط، عن اللذة والتمتع بالجمال. ومن ناحية أخرى يحتاج الفنان إلى السيطرة الفنية على المادة التى يعبر بها عن منتجاته الفنية. فالعمل الفنى الرفيع هو ذلك الذى يحرك فى نفوس من يتأملونه نشاطًا عقليًا مثيرًا سارًا، عن طريق طرازه الخاص أو عن طريق مدلوله (١) وفى النهاية — وكما ذكرنا مرارًا — يحقق الفن استبصاراً أعمق فى الحقيقة والواقع أكثر مما يفعل الإدراك الحسى وحده، إذ أن الفن يتجنب كل ما هو غير مهم وخارج عن الموضوع أكثر مما يفعل الإدراك الحسى (على الرغم من أن

(١) ثم بمحاولة شائقة لشرح هذا المظهر من مظاهر الجمال على ضوء علم النفس كتابه.

الإدراك الحسى ذاته يقطع شوطاً بعيداً في هذا المضمار) ، ومن ثم يمدنا بجوهر شطر الحقيقة الذى يرتبط بموضوع الفنان وغرضه . وواضح أنه من المستحيل علينا أن ندخل هنا فى مشاكل علم الجمال المتشعبة الرائعة ، فحسبنا أن نشير إلى أن الفن — من بعض النواحي — يحتل مكاناً وسطاً بين الاجترارية والواقعية ، ولكنه مكان يبدو — من الوجهات الاجتماعية والانفعالية والعقلية أنه يتيح إرضاء أبعد ، فى نوعه وعمقه من أن تبلغه صور التفكير الاجترارى الخالصة — والذى قد يستطيع فى أرقى صورهِ أن يزودنا بنوع من الحقيقة والاستبصار يبدو أنه يسمو حتى على قوة التفكير الواقعى نفسه .

وهناك نوع أخير من التفكير الاجترارى لا بأس من ذكره هنا ، وهو ذلك الذى يتضمنه اللعب ، والمعروف عن اللعب أن له علاقات معينة بالفن ، وأنه كالفن يتضمن مهارة فى تناول العالم المادى ، وهو تناول يستمد قيمته من أهميته الرمزية ، وقد أوضح علماء التحليل النفسى أن هذه الأهمية تستمد — كما هى الحال فى الفن — من ضروب صراع الفرد وعقدة العميقة . وقد يبدو اللعب — شأنه فى ذلك شأن أحلام اليقظة — وكأنه فى أساسه نوع من النشاط الذى يسعى وراء اللذة ، وهو نشاط لا يكون للذات العليا عليه سوى سلطان طفيف ، ومع ذلك فإن كثيرين ممن وضعوا نظريات فى اللعب قد أجمعوا على أنه يشتمل على نواح نفعية (كنفذ للنشاط الفائض ، أو كفرصة للتمرن على أوجه النشاط الجدى الذى سيناوله الفرد فى حياته فيما بعد ، أو كوسيلة لتفريغ الانفعالات أو السيطرة) — وهى فروق لا وجرد لها ، أو على الأقل ليست واضحة فى الفن ، أو فى أحلام اليقظة ، وقد تبدو هذه الفروق أموراً مشكوكاً فى صحتها ، ولكنه سيظل صحيحاً أن اللعب بما فيه من عنصر « الزعم » له سمة فريدة يتميز بها — لا عن الفن وأحلام اليقظة فحسب ، بل عن كل صور التفكير الاجترارى الأخرى — وتلك السمة توجد فى حيوانات

معينة، لا تنغمس في اللعب إلا في خلال فترة الشباب عادة ، كما يفعل
بنو الإنسان .

مزايا « اللاواقعية »

تشير الأنواع التي ذكرناها أخيراً — وبخاصة نوعا الفن واللعب إلى
أن بعض صور النشاط الاجترارى على الأقل — لها وظائف محددة ذات
قيمة بيولوجية ، وليست مجرد علامات على الضعف والعجز وسوء التكيف ،
كما قد يوحي بذلك الموقف المعتاد نحو « التفكير الاشتهاى » ،
والتأمل في أنواع التفكير الاجترارى الغريزى والباثولوجية . فإذا
تسوغ لنا معرفتنا الحالية بطبيعة هذه الوظائف أن نقوله ياترى ، بفرض
أنها موجودة ؟

فأولا : لاشك في أن الفن ، واللعب ، وربما أحلام اليقظة والإيمان
في التخيل الشارد أيضاً (وإن كانا إلى درجة أقل) لها قيمة كبيرة لعقل
الفرد من حيث إنها ثمرة تمده بنوع من « المنطقة المحجوزة » (أو إن شئت
بميدان عقلى للرياضة البدنية) يتسنى لنا أن نحقق فيها ، عن طريق التدريب
المناسب ، اتزاناً واستقراراً عقليين ، وأن نسيطر على المواقف الصعبة ،
ونزيل كل ما هو نشاز غير منسجم فينا . ولا يخفى أن هذه النظرية قديمة
قدم أرسطو ، وقد نالت تأييداً كبيراً في دراسة التحليل النفسى لأوجه
النشاط الاجترارى عند البالغين ، ومن حياة اللعب وحياة الخيال عند
الأطفال ، ومن ممارسة العلاج النفسى ذاته . وعلينا أن نواجه حقيقة واقعة
هى أن صور الإحباط والصراع التي يثيرها الواقع غالباً ما تكون أكثر
مما يحتمله الكثيرون من الكبار ، وعدد أكبر منهم من الصغار ، وأن الحرب
من الحقيقة إلى نوع من التفكير الاجترارى ، قد يكون أمراً لا مئاص
بمنه بعض في الأحيان على الأقل ، حتى وإن لم يكن ذلك سوى مجرد تراجع

للاستعداد لوثة أفضل . أما أين توجد بالضبط فائدة هذا الحرب من الحقيقة ، سواء عن طريق التخلص الجزئي من التوترات المؤلمة ، والحاجات الملحة ، أو عن طريق السيطرة على المواقف الانفعالية المؤلمة ، بعرضها في شكل من أشكال اللعب ، أو في صورة جمالية أو عن طريق ممارسة ضروب من النشاط القاسي في جو ترويحى ، أو عن طريق الراحة والاستجمام بتجنب العقبات أو بالانغماس في أوجه من النشاط أهون وأيسر ، وبالتأمل في عالم خيالي أبهى وأروع فهذه مشكلة معقدة لا يتسع المقام لمعالجتها هنا . ومن المحتمل أن تعمل جميع هذه العوامل بدرجات متفاوتة ، وفي حالات متباينة ، ولكن مهما كانت الوسائل ، فمن المقطوع به أنه من الممكن الحصول على الفائدة والهدوء بالانسحاب المؤقت عن مشاكل الواقع العاجلة . وحتى إن لم يكن هناك ما يقطع بوجود مثل هذه الفائدة ، فإن ميل العقل البشرى لأن ينغمس في النكوص الاجترارى أمر راسخ كل الرسوخ حتى إن كل ما نأمل عمله هو أن نكبحه ، لا أن نتغلب عليه ، ولا يسعنا إلا أن نسلم بأن هذه نقطة من نقاط الضعف البشرى الأساسية التى لا يمكن استئصالها .

وإذا ما انصرفنا مؤقتاً عن مظاهر التفكير الاجترارى في الفرد إلى مظاهره في الجماعة ، لاحظنا — (كما لاحظ بعض علماء الإنسان)^(١) أن المعتقدات التى من نوع سحرى أو روحى بدائى ، والتى نعتبرها الآن خداعاً لاشك فيه ، قد تلعب دوراً هاماً في المجتمع البدائى بأن تساعد على إيجاد تماسك في الجماعة ، وخضوعاً للقادة فيها ، أو على إيجاد الاطمئنان والثقة في وجه بيئة معادية خلال المراحل الأولى للثقافة البشرية ، (كما رأينا

(١) مثل كارفث ريد Carveth Read في كتاب The Origin of Man and of his Superstitions 1920
ومثل مارت R. R. Marett في كتابه Head Heart, and Hands in Human Evolution (1985)

في حالتى الأسطورة والدين) ومهما يكن من أمر ، فيجب أن نعترف بأن قضية الاجترارية في هذا الميدان^(١) أمر نظرى أكثر ، من حالة التفكير الاجترارية بالنسبة للأفرد ، وأقل إقناعاً منها ، على حين أن المضار التى تنطوى عليها أكثر وضوحاً .

وبالنسبة لأنواع التفكير الاشتهاى البسيطة ، يبدو (من الوجهة النظرية على الأقل) أن تحديد مجالات نفعها وضررها أمر يسير . ولا شك فى أن التفكير الاشتهاى له خطورته ، من حيث إن التفاؤل المفرط الذى لا مبرر له يمنعنا من اتخاذ الاحتياطات المعقولة لمواجهة المصائب المحتملة ، وسيؤدى بنا إن آجلاً أو عاجلاً إلى المتاعب . فليس ثمة من يلتمس العذر لطبيب أو لمهندس ميكانيكى أو معمارى ، سمح لنفسه بأن يقوده التفكير الاشتهاى إلى المخاطرة ، عندما تكون الوسائل التى تكفل السلامة معروفة تمام المعرفة وفى متناول يديه . ومن ناحية أخرى هناك أمور كثيرة ، ومنها ما تعتبر مسائل حياة أو موت - نشعر حيالها بأن معرفتنا ومقدرتنا كليهما محدودتان إلى درجة قد تتضام إلى لاشئ ، فالتفاؤل فى هذه الأمور إذن قيمة حيوية ، مهما كان المستقبل مظلماً ، ذلك لأن التفاؤل يمنحنا قوة وثقة لمعالجة المشاكل والأخطار علاجاً ناجحاً ، ولولاه لاستسلمنا لها ؛ ذلك إلى أنه يمكننا كذلك من أن ننتهز فرصة كل مصادفة سعيدة نجدها فى طريقنا . فندستغلها استغلالاً كاملاً ، ولا يخفى أن العالم أجمع يعرف قوة الثقة ، ومالها من تأثير فى الحروب والرياضة والمطامح الشخصية والشفاء من المرض ، ولا تصبح هذه القوة خطيرة إلا إذا أدت بنا إلى الاستهانة بالمصاعب التى يمكن التنبؤ بها بسهولة . هذا ، وليست أقل فوائدها أنها قد تولد فى خصومنا من البشر ، عدم الثقة بأنفسهم ، والتشكك فى أمورهم .

(١) ما أشبه هذه الحجة بتلك التى يقول بها أولئك الذين يرون أن الدين شئ ضرورى للشعوب غير المتحضرة لسببياً .

وقد كشفت الحرب الأخيرة عدداً من هذه العوامل ، مثل الانهيار أمام ما يبدية العدو من الثقة الكبيرة بنفسه ، وكالاستهانة الخطيرة بالعقبات والأخطار ؛ ومن ناحية أخرى نجد هذه القدرة العظيمة على المقاومة والتي أبدوها أولئك الذين رفضوا أن يفكروا تفكيراً وجدانياً — في احتمال أن ينتهى الأمر بهزيمتهم فى النهاية ، حتى بعد أن مرت بهم سلسلة طويلة من النكبات ، وكانوا فى فترة بالغه الحرج . أما عن انجلترا فيستطيع المرء أن يفهم ، بل وربما أن يتعاطف بعض الشيء ، مع لورد (هاو . هار) حينما قال : إنه يبدو أن شعار الإنجليز هو أنه « كلما زاد تقهقرهم قل انهم اهمهم » وكذلك مع جهاز دعاية جويلز الداخلى حينما شعر فى أخريات عام ١٩٤٠ أن من واجبه أن يحذر مستمعيه من أنه « على الرغم من أن الحرب تعتبر منتبهة فى الواقع فإن الإنجليز كانوا من الغباء إلى حد أنهم يحتاجون إلى وقت طويل كي يدركوا هذه الحقيقة » . ولا يخفى أن غباء من هذا النوع القائم على ما كان فى ذلك الوقت صورة نافعة ومشروعة للتفكير الاشتهاى (مادام المستقبل قائم السواد إذا ما قدر على أساس موضوعى خالص) — لا يخفى أنه يؤدى إلى القوة ، وكما قال أحد المراقبين إن افتقار الإنجليز إلى التخيل يصل إلى حد لا يقل عن العبقريه .

وإننا لنعلم فى الوقت الحاضر عن سيكولوجية الانقباض والتشاؤم أكثر مما نعلم عن سيكولوجية التفاؤل — وربما يرجع ذلك إلى أن الذين يعانون من الحالة الأولى أكثر احتمالاً لأن يطلبوا معونة العلاج النفسى ؛ ومع ذلك ، وبمثل هذه المعرفة الضئيلة التى لدينا ، يبدو أن لنا العذر إذا ما زعمنا أن التفاؤل يعتمد إلى حد ما — فيما يتعلق بدرجةه ، وعمق الثقة به — على العلاقة التى بين الذات العليا والـ « هو » ، وعند ما لا يكون التفكير الاشتهاى أكثر من مظهر (للهو) الشار — على الواقع ، وعلى الذات العليا كليهما ، فمن المحتمل أن يكون مهوشاً خشناً ، بل وربما كان سطحياً ، أى أنه ينطوى على عنصر شك محزن . وهو يتعرض أيضاً لأن

تنتابه فترات من الانقباض بطريقة أشبه بتلك التي يتناوب فيها صخب الهوس - مع المالبخوليا . وثمة نوع أعرق من الثقة والتفاؤل ، هو ذلك الذى يعتمد على انسجام أساسى بين الـ « هو » والذات العليا ، ولعله من النوع الذى ناقشناه فى الفصل الرابع . فإن كان ثمة شئ من الصواب فى هذا رأى فهو ليس بذى أهمية قصوى بالنسبة لمصير الفرد وسعادته . فحسب ، بل إن تطبيقه على الجماعات والشعوب سوف يثير مشاكل رائعة للباحث فى علم النفس الاجتماعى ^(١) .

(١) يبدو معقولا أن مجرد طول الوقت الذى تحتفظ فيه الأمة بوحدةها القومية والسياسة التى تتميز بها ، سيؤدى إلى ثقة قومية عميقة معينة ، من النوع الذى يوحى بالانسجام داخل بين الـ « هو » والذات العليا ؛ وقد يؤدى كذلك (إذا ما ألصقت الذات العليا) إلى فكرة التمتع بصورة خاصة من الحماية الإلهية أو التشجيع الإلهى وعندئذ يمكن أن تثار عدة أسئلة مثلما يأتى .

فإلى أى مدى ، وبأى معنى - يكون على صواب عندما نتحدث عن الـ « هو » والذات العليا للجماعات (وواضح أن هذا جانب خاص من المشكلة العامة لعقلية الجماعة) . هذا ، وإلى الحد الذى يكون لنا ما يبررنا فيه ، فما هى العلاقة الخاصة التى بين الذات العليا والـ « هو » فى حالة بريطانيا مثلا (بتقاليد الطويلة المتواصلة) ، وألمانيا وفرنسا (بتاريخيهما الطويل أيضاً) ، ولكن بتقاليد سياسية متقطعة) ، وألمانيا وإيطاليا (بتاريخيهما الأقصر من تاريخ الدولتين السابقتين كوحدات سياسية ، ولكن مع مجهود عنيف لإببات حقهما فى العظمة) واليابان (بتاريخ طويل متصل كما أتبع لنا أن نفهم ، مع ثقة أخلاقية أعمق من ألمانيا ، وإن تكن ألمانيا تدعى نفس الادعاءات فى حقها فى السيطرة) والصين (بتاريخها الطويل رغم أنها ليست متحدة تماماً) والجمهوريات السوفيتية الاشتراكية ، والولايات المتحدة (وكلتاها صغيرتا السن ولهما مشاكلكهما الخاصة) ؟ وإلى أى مدى تعتمد الذات العليا الدولية نفسها (من حيث هى متميزة عن علاقتها بالـ « هو ») على تقاليد قديمة راسخة (وتبدو مجهودات كل من ألمانيا وإيطاليا ، بل وحدثاً ، مجهودات الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية ، وكأنها تميل إلى العودة إلى التقاليد القديمة - وفى حالة ألمانيا وإيطاليا إلى ماضى قصى - تبدو هذه المجهودات وكأنها توحى بمثل هذه العلاقة) ؟

وإلى أى مدى كذلك تكون علاقة دائمة ومستقرة بين الـ « هو » والذات العليا مسئولة عن الثقة النفسية الهائلة النسبية لشعوب مثل بريطانيا ، إذا ما قورنت بألمانيا الثائرة الجماعية - بالكثيرة التلويع بالسيف ؟ وإلى أى مدى يمثل تفضيل الإنجليز للفكاهة وللتعبير عن الأشياء بما يقلل من قيمتها - على النواحي البطولية ، يمثل موقفاً أخلاقياً مأموناً فى أساسه إلى حد ما ؟ وما ذلك الذى يشترك فيه كل من الإنجليز واليابانيين من حيث القدرة على ضبطهم للتعبير عن انفعالاتهم ؟

وعليّنا أن نذكر اعتبارين آخرين عند تقدير قيمة التفكير والاشتهائي، من حيث مقابلته بقيمة التفكير «الواقعي» وأحد هذين الاعتبارين يتعلق بالصعوبة العامة في معرفة «الواقع» وبالقدرة على تمييزه عن الاشتهائي والخيالي والخداع. إن علماء النفس وأكثر منهم علماء الأمراض النفسية، غالباً ما يحاولون تجنب المشاكل الفلسفية، وعندما نقرأ ما كتب في الاجترارية وفي مبدأ اللذة، ومبدأ الواقعية، وما إلى ذلك، قد خالطنا الشكوك التي لها ما يبررها، في أن النواحي الميتافيزيقية والسيكولوجية للمشاكل التي نحن بضددها، قد عولجت بطريقة سمحة إلى حد ما - هذا على الرغم من أن علماء التحليل النفسي يعالجون نفسيات أطفال كثيراً ما أكدوا صعوبة التمييز بين الذات واللاذات في الأيام الأولى للحياة (انظر الفصل التاسع) وهذا، ولسنا نعدو الصدق إذا ما قررنا أنه من الممكن في علم النفس أن نقطع شوطاً بعيداً دون الاقتراب من هذه الموضوعات اقتراباً كبيراً واضحاً وبشكل غير مريح يثير لنا المتاعب. وإنا لنستخدم في علوم النفس مختلف معايير الصدفة مثلاً نستعملها في العلوم الفيزيقية، وفي الحياة العادية كذلك معايير مثل الاتفاق مع معلوماتنا ومع معلومات غيرنا، ومثل الاتفاق مع معايير مفروض فيها أنها موضوعية، وكذا مع هذا الاختبار «البرجوي» المعهود؛ فهل هذا يؤدي إلى تحقيق الغرض المقصود؟ وكل هذا بشيء من النزاهة السبعاء، وبالإشارة «المرحة» إلى ما يتفق وراحتنا؛ وعلى الجملة فإن هذه الطريقة تفيدنا كثيراً، ولكن تقدم العلم في العصور الحديثة كشف عن احتمال عمل كثير من الأمور التي كان يظن أنها مستحيلة في فترة سابقة عليها بقليل؛ فجدّير بنا أن نصطنع الجذر والتواضع في معالجة مطامح أولئك الذين كنا نميل إلى إغفال شأنهم واعتبارهم، كجوانين أو حالمين أو متعصبين، ناسين كل النسيان الحدود التي فرضها العالم الواقعي. ولكن هل يمكننا أن نستوثق تماماً من ماهية هذه الحدود؟ هكذا هي الحال، ولا سيما عند ما يكون التفكير الاشتهائي أو السلوك الشاذ الذي

يترقب عليه متصلاً أساساً بالأمور الخلقية والاجتماعية ، وحتى أولئك الذين لا تردد في أن تنعتهم بالخبل ، قد يسخرون أحيانا من معاييرنا وعرفنا بصورة تبدو معقولة تماماً لغير المعتادين على هذه المعايير ..

حدث ذات يوم حار أن شكت إلى الطبيب إحدى ممرضات مستشفى للأمراض العقلية أنها قد استنفدت كل قواها وهي تناضل مريضة أصرت على أن تتجرد من ملابسها في اللحظة التي تنفرد فيها بنفسها .. فاجابها الطبيب « أريد أن أسألك ... من منكما أكثر جنونا : أنت أم هي ؟ ... » ومن الواضح أن هناك الكثير الذي يمكن أن يقال لصالح وجهة نظر الطبيب . وإذا ما انتقلنا من عالم « اليمارستان » الصغير إلى ميدان تاريخ العالم الشاسع ، فقد نذكر أن جان دارك وأدولف هتلر (وكثيرين غيرهما) كانوا مرضى ذهانيين ، وأنهم أثروا تأثيراً ضخماً - خيراً كان أو شراً - في أقدار الجنس البشري ، بما منحتهم شدة أمانهم البالغة ، من قوة . وعلى الرغم من أن الرغبة القلبية الصادقة في التغيير ، ليست في حد ذاتها كافية ، إلا أنها مع ذلك الأساس الجوهري لإحداث التغيير . والشعوب التقدمية التي قامت بالكثير لتكليف الواقع بما يلائم احتياجاتها ، هي الشعوب التي تعذبها الرغبة عذاباً مستمراً - كما وصفهم فارندونك (Varendonck)^(١) بأسلوبه المعبّر . وحينما رأى أحد سكان جزيرة نورمانبي (Normanby) الثلاجة التي أحضرها معه روهايم (Roheim) كان تعليقه « أيها الرجل الأبيض ما أشبه حكمتك بالجنون » ولما أحبط علما ببعض عجائب الحضارة الغربية الأخرى أضاف أنه « لا يمكنه أن يرى فائدة ما في جعل السفن بهذه الضخامة ، ولا ماء الشرب بهذه البرودة »^(٢) . ولتقابل هذا بما تعارف عليه المعلنون في صحف الولايات المتحدة في أيامنا

J. varendonck, L'Evolution des facultés Consciente, 1921

(١)

G. Roheim, The Riddle of the Sphinx

(٢)

هذه من أن الأمريكيين يرغبون دائماً في شيء أفضل . وهكذا نجد الإنسان الواقعي - قد يقوم أحياناً بدور ساكن جزيرة نورمانى ، بينما يقوم الغارق فى أحلامه أو المفكر الاشتغالى ، بدور الأمريكى لأن أحلامه وأمانيه غالباً ما تتحقق فى ظروف حضارتنا الحديثة .

وقد نطبق هذا الدرس نفسه على مشاكلنا التى نجمت بعد الحرب ، الوطنية منها والدولية . فإذا ما راعينا تلك الصالح ، والمقاييس والتقاليد المتصارعة التى للهجومات المختلفة ، وأهواء الطبيعة البشرية وعنادها ، فقد نميل لأن نفوض أمرنا « للواقعية » المتشائمة ، ونعتبر حل هذه المشاكل حلاً ناجحاً أمراً ميثوساً منه ، ولكن إذا ما تذكرنا النجاح الذى توج فى الختام مجهودات بعض أولئك الذين لا بد أنهم بدوا لنا أول الأمر واهمين ، ومن أكثر الناس تعصباً ، وبعداً عن الواقعية (مثال ذلك المسيحيون الأول ، وأولئك الذين بدءوا يعملون على تحريم الرق ، أو النقاييون الأول ، أو سلاطع الرواد الذين طالبوا بحقوق المرأة) - أو (وفى مجال آخر أولئك الذين عالجوا على مر العصور مشكلة الطيران) - وإذا ما تذكرنا هذا كله يجدر بنا أن نقف قليلاً لتدبیر ما إذا كان يحق لنا بعد كل ذلك (بل يجب علينا) أن نكون متفائلين^(١) على الرغم من طبيعة المهام الطاغية التى أمامنا . فبدون تفاؤل سنفشل حتماً ، أما بمساعدته فقد نوفق وننجح . وسواء نجحنا فى النهاية أو فشلنا فإننا سنستمتع حقاً بفائدة المزيد من السعادة العاجلة^(٢) .

(١) W. B. Curry, Is there a Duty of Optimism? Monthly Record of the South place Ethical Society 1943

(٢) فى نفس اليوم الذى كتبت فيه هذه الكلمات قال مستر روزفلت فى ختام مؤتمر كوبيك لى غاضب أشد الغضب على أولئك الذين يؤكدون فى كثير من المصنوع أن الحريات الأربع لى وثيقة الأطلنطى أمر تافه لا معنى له ، لأنه لا يمكن الحصول عليها . فلو أن هؤلاء القوم عاشوا منذ قرن ونصف قرن من الزمان لتحكوا وقالوا إن إعلان الاستقلال كان تافه لائمه لها . ولو أنهم عاشوا منذ ألف عام تقريباً لفحكوا ساخرين من مثل العهد الأعظم (ما جئنا كارتنا) .

ويتعلق الاعتبار الثانى بالحقيقة القائلة إنه كلما تقدمت الحضارة فإن الدور الذى يقوم به اللعب والفن (بأوسع معانيهما تمييزاً لها عن أعمال الحياة الجديدة) يبدو أنه سىظل يزداد قوة باستمرار . معظمنا يعرف أن وقت الفراغ هدف اجتماعى مرغوب فيه ، ولكن أوجه نشاط الفراغ تتضمن عادة عنصراً من الاجترارية أكثر مما يتضمنه «الشغل» ، ويرجع الكثير من تقدم الحضارة ، بل ربما معظمه إلى رجال كانوا خلال فترة طويلة من سنى حياتهم متحررين نسبياً من ضغط الأعمال الواقعية الملحة . والحق أن صعوبات التمييز بين الشغل والفراغ لتتزايد فى كثير من ضروب النشاط الراقية ، فقد يكون من اليسير على العامل فى مصنع أو فى حقله أن يحدد بدقة عدد ساعات العمل التى يؤديها يومياً ، بينما يبدو المدير فى مكتبه أقل انشغالا واستمراراً فى أداء عمل عاجل ، ولكن عمله على ما يبدو فيه من تراخ ، ضرورى كل الضرورة مع ذلك ؛ ومن المحتمل كل الاحتمال أن يظل عمله هذا يشغل فكره حتى عندما يكون فى منزله ، فمن ذا الذى يستطيع القول بأن الفيلسوف أو الكاتب أو الفنان لا يكون مشغولاً بصورة مجدية (حتى من وجهة النظر الواقعية) إلا عندما يكون أمام مكتبه أو مرسمه أو بين أنابيب الاختبار فى معمله . إن جولات بيتهوفن (Beethoven) فى الريف قد أفادت العالم إلى حد كبير أكثر مما أفادته أوجه النشاط الشاقة فى ظاهرها التى يقوم بها ملايين عديدة من أناس أقل منه شأنًا . أو ليست التريية من أجل الفراغ تتضمن الأمل فى أن كلامنا - إذا ما تحرر لفترة طويلة من الزمن من المطالب التى هى أكثر إلحافاً على طاقته - ونشأظه قد يصبح كذلك مشغولاً بطرق تكشف عن قدراته السامية لما فيه من سعادة وفائدة له ولغيره ؟ وبالقدر الذى نتجح فيه فى هذا الأمر ، ستكون الحدود بين « الشغل » و « اللعب » ، وبين أوجه النشاط الواقعى وأوجه النشاط التى فيها عنصر له قيمته من الحرية الاجترارية - ستكون هذه الحدود أصعب من أن ترسم . وكما أكد « ستيرن » بحق فى نظريته عن اللعب -

«الجدى»^(١) (Ernstspiel) فإن حياتنا الوجدانية قد تختلف ، لا في شدتها فحسب ، بل في جديتها كذلك . وقد لا يكون مدى الاختلاف في هذه الجدية أقل منه في الأولى . وإذا ما تحدثنا وفق مصطلحاتنا ، فإن الواقعية والاجترارية قد تمتزجان ، بكل درجة من درجات الامتزاج الممكنة .

وتؤدي بنا هذه النقطة الأخيرة إلى أمر أساسي لم يجد العناية الكافية ، وبخاصة من أبحاث العلاج النفسى . فعندما اكتسب البشر القدرة على الإدراك السكى ، وعلى التخيل ، واكتسبوا كذلك « المعانى » الحرة ، والقدرة على تصور الصور العقلية ، التى يمكنها أن تهيم كما تشاء لا تفيدنا بالمعطيات المباشرة التى تزودنا بها الحواس - عندما اكتسب البشر هذا صار فى أيديهم سلاح ذو حدين يمكن استخدامه فى الخير والشر . ولما كان «التخيل» يمكننا من التنبؤ بالأحداث المحتملة قبل أن تقع ، ومن دراسة «المواقف الافتراضية» التى ليست قائمة فى الواقع - فإنه إنما يزودنا بوسيلة جد قوية لمعالجة الواقع . وهكذا يتيسر لنا أن نتجنب الأخطاء ، وأن نضع طرقاً جديدة لإرضاء رغباتنا ، دون التعرض لخطر ما ، وبأقل قدر من الجهد . ولما كان مجرد التأمل التخيلى فى المواقف التى تشبع الرغبة - يمكن أن يكون أمراً ساراً كل السرور فى ذاته ، على حين أن الخطوات المطلوبة قبل الحصول على الإرضاء فى الواقع قد تكون شاقة مؤلمة ، بل قد تكون مستحيلة أحياناً . ولذلك فتم إغراء بالتمهل طويلاً ، بل وبالتوقف دواماً عند مرحلة التخيل وحدها . ومن المحتمل أن يكون هنا السبب الأساسى للتفكير الاشتهاى ولضروب التفكير الاجترارى السارة بوجه عام . وعلى الرغم من أنه قد يجد تأييداً قوياً من ظروف معينة فى حياتنا المبكرة نبهنا إليها علماء التحليل

William Stern, Ernstspiel and the Affective Life, Feelings and Emotions. (١).
The Wittenberg Symposium, 1928

النفسي ؛ وتلك الظروف هي أنه في الفترة الأولى من وجودنا كانت احتياجاتنا تجاب كلها عن طريق خدمات الآخرين ، وأنه بعد ذلك بقليل استخدمنا ما أسماه فيرنشي (Ferenczi) (بالصرخات والإشارات السخرية) للفت الأنظار إلى هذه الحاجات ؛ وأنه - كما سبق أن لاحظنا - لم نكتسب إلا تدريجياً القدرة على تمييز الذات عن العالم الخارجي (وهي قدرة نستمسك بها ، وفي حالات من الإدراك الشعوري الواضح نحسب ؛ ثم تقلت منا تدريجياً كل مساء حينما يغلبنا النعاس) وهذه الإمكانية الدائمة لهذا الطريق المختصر إلى الإرضاء ، تلك التي تميل بنا إلى تجنب السبيل الأشق عن طريق الواقع (بوساطة تكييفنا للبيئة التي حولنا أو تكييف البيئة بنا) هي إحدى المساويء الكبرى للإدراك الكلي والتخيل . فالوسيلة التي لدى البشر للسيطرة الكبيرة نسبياً على الأمور الواقعية هي نفسها الوسيلة التي يمكن بها تجنب هذه الواقعية - غالباً ما يكون في ذلك خطر علينا آخر الأمر . وربما كان من حسن الحظ أن حدوداً قاسية قد وضعت للتفكير الاشتغالي فيما يتعلق بحاجتنا الجثمانية الشخصية المباشرة .

فمن ذا الذي يستطيع أن يمسك النار في يديه
متخيلاً أنه هلي جبال القوقاز الجليدية ،
أو أن يشبع شهيته الزهمة
بمجرد تخيله إحدى الولائم
أو أن يتقلب عارياً في ثلوج ديسمبر ،
زاعماً أنه في حرارة الصيف القاسية

وأما في الأمور الأخرى غير الملحة ، مثل أمور الجنس والطموح الشخصي ، ففي أحلام اليقظة ميدان فسيح للجميع .

والعيب الخطير الآخر للتخيل هو احتمال الإطالة في الكلام عن

الآخطار والآلام والمصاعب التي تدخرها لنا الأيام (ولا يكون هذا بتأثير الرغبة ، بل بتأثير الخوف والإثم) . فكما قال شكسبير أيضا :

يموت الشجاع مرة

ويموت الجبان ألف مرة

ولكن التحليل النفسى أوضح لنا أنه ليس التفكير الاشتهاى الشعورى أو التفكير المخيف فحسب ، هو الذى يجعلنا لا واقعيين ، حقا قد يكون هذا خطير أكل الخطر ، ولكنه يسمح لنا على الأقل بأن نستبقى مقدرتنا الأساسية على التمييز بين الرغبات والخاوف من ناحية وبين ميادين الواقعة من ناحية أخرى .

هذا ، وقد تؤدي القوى اللاشعورية إلى تشويه الواقع تشويها كبيرا . فزعة هذه القوى إلى التعرض «للتقل» والرمزية والإسقاط . . إلخ تؤدي إلى اتخاذ اتجاه أبعد ما يكون عن الواقع ، لدرجة أنه ، من وجهة نظر العقل الواعى ، لا يمكن وصفه إلا بأنه اتجاه رجل مجنون ، وقد تكون هذه القوى اللاشعورية الدافعة إلى الاجترارية أبهظ ثمن تدفعه الكائنات البشرية مقابل القدرة على تحرير نفسها من عبودية البيئة الخارجية . وعلى أية حال ، فاستمرار الجنس البشرى فى وجوده مليون سنة أو تزيد ، واكتسابه سيطرة دائمة التزايد على البيئة المحيطة به خلال النصف الثانى من تلك الحقبة ، يوضحان لنا أن مضار التخيل فى مجموعها قد عوضتها فوائده . وبعبارة أخرى إن البشر لم يسيثوا استعمال سلاح العقل الذى وهبوه ، إساءة بالغة .

ومع ذلك فلنا أن نتساءل عن فائدة مستويات التفكير الاجترارى العميقة برمزياتها ، ولا واقعاتها الغريبة . فهل لها ياترى قيمة بيولوجية أو ثقافية ، أم هى مجرد نتاج ثانوى ثقيل ؟ ومع أننا ما زلنا فى وضع لا يحول لنا أن نجيب إجابة أكيدة ونهائية ، فمن الممكن أن نقدم على

الأفل اعتبارات قليلة تأييداً لوجهة النظر التي تقول بأن لتلك المستويات وظائف مفيدة . فإننا نعلم أن الرمزية تستخدم كوسيلة دقيقة للتنفيس عن انفعالاتنا تدريجياً ، وغالباً ما تقللها إذا ما أثار تعبير غير رمزي مباشرة درجة طاغية من الوجدان . وأحياناً بتزايدها عند ما يكون المطلوب أن نعي كل جهودنا في موضوع أو فكرة ما قد تكون بدون هذه التعبئة عملة وثاقمة لدرجة أنها لا تستطيع أن تدفعنا إلى العمل (١) وإننا نعلم أيضاً أنه : كما أن الرمزية « والنقل » قد تؤديان إلى أعراض عصابية غير مفيدة وغير وافية من ناحية ، فإنهما من ناحية أخرى قد تؤديان بنا إلى إعادة توجيه الطاقة الانفعالية ، ذلك التوجيه المفيد من الوجهتين البيولوجية والاجتماعية والذي نسميه « بالإعلاء » . فهذه الطريقة تصبح ميولنا الغريزية الخشنة قادرة على أن تستخدم في مصلحة أوجه النشاط المعقدة المتكيفة التي تكون الحضارة آخر الأمر .

وقد يكون أيضاً - كما يرى يونج وأتباعه - أن نكوصاً مؤقتاً إلى مستوى أعمق من التفكير الاجتراري قد يقوم أحياناً بدور يؤدي إلى الشفاء ، أو ربما يقوم حتى بدور خلاق بشكل يمكننا من أن نعالج بنجاح صعوباتنا وشاكلنا الخطيرة المنبعثة من العالم الخارجي أو التي تنشأ من صراعنا الداخلي ، ولكن معلوماتنا الحالية لا تكاد تمكننا من أن نقرر ما إذا كانت هذه فوائد ثانوية وعرضية استطعنا استخلاصها من مستويات التفكير الاجتراري العميقة والتي هي في حد ذاتها عقبة كأداء ، أو أن لهذه المستويات وظيفة أساسية خاصة بها لا يستطيع العقل البشري بدونها أن يحقق قدرته الفذة .

(١) يجد القارئ أعظم دراسة للرمزية من أوجه النظر المذكورة هنا توجد في كتاب.

Ernest Jones, the Theory of Symbolism, 1916 Papers on Psychoanalysis, 1918

الدفاع عن الواقعية

من سوء الحظ أننا لا يداخلنا شك في مضار التفكير الاجترارى ، وفيما بقيه من عقبات أمام محاولتنا معالجة مشا كل الواقعية . ومن أهم هذه المشا كل العاجلة في عالمنا الحديث ، تلك التى تتصل بالحياة الاجتماعية والعلاقات التى بين الجماعات القومية الكبرى المنظمة التى انقسم إليها البشر الآن . فالعقل البشرى — ذلك الذى أنجز أعمالاً جليلة مشرفة فى ميادين أخرى — يجب أن يكون قادراً على معالجة مثل هذه المشا كل بنفسه — ولكن من الواضح ، أن هذا العقل البشرى قد حصل فى ميدان انتصاراته العظيمة على الدرجة الضرورية من الرقابة والإشراف ، وأوجد الطرق الضرورية التى تمكنه من أن يعمل حراً إلى حد صغير أو كبير — دون أن تعوقه عقبات من جانب التفكير الاجترارى أو التفكير الاشتهاى . وإذا ما أردنا أمثلة لهذه الطرق فما علينا إلا أن نشير إلى هذه الاختبارات الدقيقة وأساليب التحقيق المتقنة التى ابتكرها العلماء واستعملوها باستمرار ، والتى تهدف إلى تجنب النتائج الفجة المبذبة على أدلة غير كافية أو على أدلة مغرضة ، ومع ذلك فقد ثبت إلى الآن أن الحصول على رقابة عقلية فى الشئون الاجتماعية أمر من الصعوبة بمكان . فعملوماتنا فى هذه الشئون أقل ، والظواهر معقدة تعقيداً أكبر ، وانفعالاتنا وتحزبنا أعظم . وحتى لو حاولنا مخلصين أن نصل إلى هذه الرقابة العقلية لكنا مهمتنا شاقة حقاً ، ولكننا غالباً لا نريد حتى أن نحاول ؛ بل إن النازيين قد ذهبوا إلى حد أنهم وصموا الاتجاه الموضوعى كله فى الأمور الاجتماعية والسياسية بأنه اتجاه غير أخلاقى بنفس الطريقة التى وصمت بها الكنيسة فى عصر سابق للعلوم الفيزيائية ، وعلى هذه الأسس لا يسع العالم إلا أن ينقسم إلى مجموعات متنافسة من المجانين ، كل مجموعة مسلحة بجميع أنواع الأسلحة المميتة التى يتفوق عنها العقل البشرى فى الأجولة

الى يسمح لها فيها بالتفكير الموضوعى . ومن الصعب أن نتخيل أن هذا الخليط الكشيب من الواقعية واللاواقعية لن يكون فى النهاية إلا نوعاً من الانتحار .

وكى يتجنب البشر النكبة التى تهددهم ، عليهم أن يتعلموا كيف يحددون مطامح مجموعاتهم « بطريقة واقعية » مثل تلك التى تعلموا بها كيف يحددون قدرتهم المطلقة الشخصية على عمل كل شىء فى تعاملهم مع الأفراد الآخرين ، وفى علاقتهم بالعالم الفيزيقي . ولتحقيق هذا النصر على حصن الاجترارية الاجتماعى - السياسى الأخير ، يبدو أن علم النفس (وبخاصة التحليل النفسى) سيكون أداة فعالة حقاً ، بل أداة لازمة ولاغنى عنها ، فكما تغلب تقدم العلوم الفيزيقية والبيولوجية عن طريق ضغط أدلتها على المقاومات اللاهوتية والأخلاقية لتقدير عالم ماخارج الإنسان تقديرأ موضوعياً ، فإننا لنأمل كذلك أن يبرهن تقدم علم النفس الاجتماعى العلمى عن طريق كشفه شيئاً ما من نوع طبيعة القوى العقلية يعمل فى ذات المجتمعات البشرية ، وفيما بين بعض هذه المجتمعات وبعضها - يبرهن فى النهاية على أنه الوسيلة إلى الوصول إلى موضوعية مشابهة فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعية والسياسية .

ولا يخفى أن مثل هذا الاتجاه الموضوعى فيما يتعلق بالأمور البشرية يتطلب تضحية كبيرة لضروب التعصب التى نستمسك بها فهمى أمور تنبع فى النهاية من ال « هو » (فى صور نقول للريجات الشخصية حولت إلى الجماعة) - أو هى تنبع من الذات العليا (التى تعتمد فى أصلها وفى نموها اعتماداً وثيقاً على الجماعة ، والتى ، كما رأينا ، يمكن إسقاطها عليها) ولكن كانت هذه هى الحال أيضاً فيما يتعلق بآرائنا عن العالم الفيزيقي ، حيث أحدثت الكشوف المتوالية فيما يتعلق بمركز الأرض وأهميتها النسبية فى الكون ، ومركز الجنس البشرى فى تاريخ الأرض - أحدثت اضطراباً هزيفاً فى شعورنا النرجسى بأهميتنا ، وفى تصوراتنا الدينية والأخلاقية عن

إله ترى فيه أن سعادة الجنس البشرى (أو على الأقل سعادة جزء صغير منه) موضع عناية خاصة منه (١) ولحسن الحظ أن الكشف عن حقائق الكون والسعى وراء العلم والعلم فحسب ولما يجلبه من فوائد واقعية - أثبت وجوده كنشاط يمكن أن يسترعى الانفعالات البشرية استرعاء كبيراً، وبذلك يتسنى الاستفادة منها بما فيه مصلحته الواقعية. وغالباً ما تبدو طرق عرض عجائب العلم وغرائبه بطريقة شعبية - أموراً تافهة في نظر العالم المدرب، وبخاصة إذا كانت تمس ميدان تخصصه، ولكنها تمثل من حيث الواقع ومن حيث الأخلاق تقدماً عظيماً على ضروب التعصب السياسية والدينية والاقتصادية والعنصرية. وأكثر من هذا، فإن السعى الناجح وراء العلم في أى ميدان من ميادينه، بما يتطلبه من ألمعية ومن عناية وصبر وقدرة على التسامح في وجود تشكك وعدم يقين، بل والتضحية كذلك بنظريات ومعتقدات نعتز بها - يبدو أنه طريقة للتهديب والتدريب (وإذا لزم الأمر - لسد الحاجة إلى العقاب) أكثر تمديناً من مجاهدة النفس في الدين أو في الحرب، بينما تمثل أساليب البحث العلمى المعقدة تحسناً مشابهاً أفضل مما في طقوس الديورة أو في ميادين الاستعراض الحربى. وتتوافر الأدلة على أن الإنسان قد تسترعيه روعة الواقع أيما استرعاء (٢). وإنا لنأمل

(١) S. Freud, One of the Difficulties of Psychoanalysis. (1917) Collected Papers IV

(٢) شئنا مثلاً على استثارة اهتمام قوى واسع الانتشار بين الناس بفرع صعب من فروع العلوم التطبيقية، فاعلينا إلا أن نذكر ذلك التحمس الشبهى الذى حدث من سنوات قلائل مضت لنظرية اللاسلكى وتطبيقها عملياً إرسالاً واستقبالاً، هذا، وإن النجاح العظيم الذى لاقته مجلة (أو اثنتان) تعنى بتقديم علم النفس المبسط للشعب يدل على وجود اهتمام كبير بهذا العلم، وإن كان لا يزال موجوداً بالقوة. ولكن، لسوء الحظ، إن عدم وجود أساس وطيد مضمون لكثير من المسائل الهامة، والخوف من أن طبيعية الكشف السيكولوجية قد تحدث انزعاجاً في نفوس كثيرين من الناس، وإن اختلاف الطرق ووجهات النظر وتباين المصطلحات التى تستخدمها مدارس علم النفس المختلفة وإدخال شئ من عناصر التفاؤل ومن الأساطير، بل ومن الدجل أيضاً، في كتب علم النفس الشعبية، وفي كتبه العلمية أيضاً - هذه كلها مجتمعة جعلت أمر ترويع علم النفس بصورة مرضية أمراً من الصعوبة بمكان في الوقت الحاضر.

تأن تمتد هذه الروعة بتقدم العلوم الاجتماعية والنفسية إلى واقعية المجتمع
البشرى ، والعقل البشرى (١) ، وعلى أية حال فسواء وجدنا هذه العملية
رائعة أو لم نجدها كذلك ، فإننا لا عذر لنا في اعتبارنا أن حضارتنا آمنة إلى
حد معقول ، إلا عندما نحرر أنفسنا من التشويشات التي يحدثها التفكير
الاشتهائى ، والخوف . . . والإثم إلا عندما نصبح قادرين على أن نفكر
تفكيراً موضوعياً في مشاكلنا الاجتماعية والسياسية ، فانتخاذ مثل هذا
الموقف هو أهم عمل ملح عاجل أمام ثقافتنا الحاضرة . فهذا هو لغز
«أبي الهول» الحقيقى ، الذى على الجنس البشرى أن يجد له حلاً . .
تأوى يفى .

(١) انظر كتاب Janet Chance الذى عنوانه The Romance of Reality (١٩٣٤) فيه دعوة قوية إلى العمل على تربية وجهة النظر هذه .

الفصل السابع

سيكولوجية التقدم الأخلاقي

حان الوقت الذي ينبغي لنا فيه أن نجرد ، بضاعتنا بعض الجرد ، فاعسانا أن نفهده يا ترى ، من التحليل النفسى فيما يتصل بالطبيعة العامة للأخلاق البشرية ، ومن الخطوط العامة للتقدم الخلقى ؟ سبق أن عرفنا أن الأخلاق (بمعنى المثل العليا التى نسعى وراءها ، والقيود التى تفرض وتراعى ، والآثام التى نشعر بها ، والعقاب الذى يجب أن تناله) راسخة فى كل الرسوخ فى العقل البشرى ؛ وأن الإنسان ، فى أساسه ، حيوان أخلاقى . ولكننا عرفنا كذلك أن كثيراً من أخلاقياته خشن ، وبدائى ، سيئ التكيف مع الواقع ، ولذلك كثيراً ما يبدو سلوك المرء متنافياً مع ما يحلم به عقله ، ومع ما يطمح إليه من سامى الآمال التى يكون متفطناً إليها .

وكما أن تركيب جسم الإنسان من جهة لا يتلاءم تماماً مع بيئته الفيزيائية ولا مع طرق معيشتة ، لأنه يشمل عناصر بدائية لم تعد لها نفس الفائدة التى ربما كانت لها من قبل ، وكما أن منظمات الإنسان الاجتماعية وتقاليد الماثورة تبدى ، من جهة أخرى ، قصوراً ذاتياً يجعلها غير متمشية مع مقتضيات حضارة سريعة التطور . فكذلك أيضاً أصبح تكون الإنسان الأخلاقى . من وجوه عدة ، غير متلائم مع احتياجاته الثقافية الحاضرة .

فالتقدم فى كل حالة — من الحالتين : حالة جسم الإنسان ، وحالة نظمه الاجتماعية وتكوينه الأخلاقى — يقتضى ترك النواحي القديمة السيئة التكيف . أما من حيث ميزات الجسم الأساسية ، فالإنسان لا يستطيع ، فى الوقت الحاضر ، أن يعمل إلا القليل فى سبيل تطوير نفسه — على الرغم .

من أن علم الوراثة قد وُضع تحت تصرفه بضع وسائل محددة ، لو أنه عني باستخدامها لأفاد منها . أما من حيث خصائصه العقلية والخلقية الأساسية ، فقد عرفنا من علم النفس أنها (هذه الخصائص) أبعد من أن تكون خاضعة كل الخضوع للإرادة الشاعرة والتفكير الواعي . وإذا كانت المنظمات الاجتماعية تعتمد آخر الأمر على العمليات العقلية ، كان إصلاح المجتمع البشري أمراً أشق مما ظنه بعض واضعي « الطويات » والمدن الفاضلة .

فقد رأتنا العقلية والأخلاقية النائية لا يتسنى تغييرها إلا بالطرق البيولوجية ، شأنها في ذلك شأن خصائصنا الجثمانية ؛ ومع ذلك فالغرض الذي من أجله نستخدم هذه القدرات ليتوقف إلى حد كبير على أحكامنا الشعورية (حتى وإن راعينا قوة اللا شعور تمام المراعاة) ، شأنها شأن الطرق التي نستخدم بها أجسامنا . والحق أن التحليل النفسي يهدف إلى أن يوسع نطاق التأثير الشعوري ، بأن يجعلنا متفطنين إلى العمليات العقلية التي كانت من قبل بمنأى عن إدراكنا وعن الخضوع لإرادتنا . فهذه الطريقة تؤثر التحليل النفسي — كما تؤثر فروع علم النفس الأخرى — في أهدافنا الأخلاقية بالطريقة التي تحدثنا عنها في الفصل الأول (من الجزء الأول) .

فإن كان علينا أن نفيد أكبر فائدة مما لدينا من قدرة فطرية أو مكتسبة على ضبط قوانا الأخلاقية ، فيجب أن يكون لدينا بضعة أفكار على الأقل عن الخطوط الرئيسية للنمو الأخلاقي ، نسترشد بها . ولكن إلى أي حد يمكن أن نستخلص مثل هذه الأفكار من المعطيات التي زودتنا بها دراسة التحليل النفسي ؟ إن الدلالات العامة للحقائق التي استعرضناها هنا تبدو في الواقع واضحة جلية ، ومن الميسور تصنيفها تحت عدد قليل من رموس الموضوعات ، وستعالج رموس الموضوعات هذه ، عملية النمو والترقي الأساسية من مختلف النواحي ، أكثر مما تعالج عمليات مستقلة بعضها عن بعض . ولكن يحسن بنا ، مع ذلك ، ورغبة في التبسيط والوضوح ، أن نعتها مستقلة نسبياً ، وندرس كل واحدة منها على

انفراد . فلو سلكنا هذا الطريق لوجدنا أمامنا ثمانى نزعات عامة فى سيكولوجية التقدم الأخلاقى . ولسنا ندعى أن هذه « النزعات » هى الأساس الوحيد الممكن للتصنيف ، بل ولا هى حتى أحسن الأسس ، ولكنها ، على أية حال ، تبدو منبثقة فى يسر ، وبطريقة طبيعية ، من بحثنا السابق لمعطيات التحليل النفسى المتصلة بالموضوع .

(١) من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة

ونذكر هذا أولاً لأنه ينسجم مع وجهة نظر الأخلاق المتعارف عليها ، ولأن معظم الناس يقبلونه من كل نواحيه . فكما ازدادنا نمواً تزايد إدراكنا لوجود الآخرين حولنا ، ولطالبهم ، ولضرورة تقييد إرضاء رغباتنا إذا ما تعارضت مع ما يرضى الآخرين . وثمة « مفهومات » تقليدية تتجلى فيها هذه الضرورة ، مثل : « العدالة » ، « والرحمة » « والتسامح » ، « والنزاهة » ، كما تتجلى أيضاً فى أقوال حكيمة سامية مثل : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، أو « أحب جارك حبك لنفسك » أو « من كل واحد من ذوى القدرة على حسب قدرته إلى كل واحد من ذوى الحاجة على حسب حاجته » . وقد يكون معظم هذا فى البداية (أو يكون كله) من مسائل تنظيم الذات العليا التى كثيراً ما تتطلب كف النزعات الانانية ؛ وعلينا إلى حد ما ، أن نظل نمارس مثل هذا السكف من بداية حياتنا حتى نهايتها . ومهما يكن من أمر فع التجربة المتزايدة يعتاد الناس ، حتى أكثرهم أنانية ، أن يراعوا أشكالا أساسية معينة من حيث احترام حقوق الآخرين ومشاعرهم وراحتهم ، فتصبح القيود الضرورية عادات تثبت وجودها بأقل احتكاك ممكن . وزيادة على ذلك ، فإننا ، لحسن الحظ ، مخلوقات اجتماعية بطبيعتنا كما نحن مخلوقات أنانية . وبما أننا نعتمد على الآخرين ، فقد تعلمنا منذ الصغر أن نؤول سلوك من حولنا ونفسر طرق تعبيرهم عن أنفسهم حتى صرنا فى الواقع مهتمين بهم ،

فليس بين تأويلنا لسلوكهم وتعبيراتهم عن أنفسهم ، وبين شعورنا بالتعاطف معهم سوى خطوة صغيرة ، وقد يحدث هذا الانتقال في بادئ الأمر بعدوى الانفعال المباشرة التي يسميها مكدوجل « بالمشاركة الوجدانية السلبية البدائية » ، وبتأثير عملية « الشرط » كما يرى همفري (١) (إذ إن انطباعات الشخص الآخر البصرية ، وربما السمعية كذلك ، التي بشأن سروره أو ضيقه ، تشابه انطباعات المرء نفسه) ثم فيما بعد بتقدير شعوري أعمق ، لمشاعر الآخرين حتى ليكن أن نرضى حاجتنا في النهاية عن طريق العمل على إرضاء مشاعر الآخرين وحاجاتهم . وزيادة على ذلك ، فإن دائرة هؤلاء الآخرين تظل تتسع كلما تقدم النمو وازداد (٢) ، وذلك بأن تشمل مثلاً هؤلاء الذين نعرفهم على أساس من الإدراك الكلي العام ، لا على أساس من إدراكنا إياهم إدراكاً حسيًا فحسب (أي الأشخاص الذين ليسوا حاضرين فعلاً ، أو الذين لم نقابلهم قط) وبأن تمتد إلى طبقات من الناس دائمة الاتساع في داخل المجتمع (كما يبدو في إلغاء الرق وتزايد الإحساس بالمسئولية على كل أفراد المجتمع دون نظر إلى سن أو جنس أو حالة اجتماعية أو اقتصادية) وبأن تظل تمتد إلى أبعد من ذلك مدى - حتى تشمل أعضاء الجنس البشري خارج مجتمعنا الخاص فتشمل في النهاية البشر جميعاً ؛ ثم « بعملية امتداد أخيرة » تشمل حتى الأشياء غير البشرية . . . هذا على الأقل ، هو الذي يبدو أنه هدف التطور الخلق في هذا الاتجاه ، وإن يكن أبعد من أن يدرك كله في أي زمن من الأزمان .

وفي مراحل النمو العالية هذه لا يتوقف الانتقال إلى « الاجتماع والمعايشة » على تقدير حقوق الأفراد الآخرين ومشاعرهم من حيث

(١) G. Humphrey, The Conditioned Reflex and the Elementary Social Reaction, Journal Abnormal and Social Psychology, 1922

(٢) ولا سيما إن راينا تقدم المجتمع إلى جانب مراعاتنا لتقدم الفرد .

هم أفراد فحسب ، ولكن يتوقف أيضاً على تكوين أفكار وعواطف متعلقة « بجماعات » اجتماعية بأكملها ، كما بين لنا مكيدوجل على خير وجه . فالإخلاص لجماعة ما ، واستعدادنا للتضحية بأحكامنا الخاصة وبمصلحتنا في سبيل مصلحة الجماعة ، من الأمور التي لها أخطارها الخلقية الشديدة ، كما سبق أن أوضحنا . وأكثر من هذا ، فمهما كانت هذه الاتجاهات عرضة « لأن تحدث تدهوراً في معايير الأفراد الخلقية » ، فهي في الوقت نفسه ضرورية لمراحل الانتقال التي هي أكثر رقياً - من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة . ولا يمكن أن يقال إننا قد بلغنا مستوى الكبار الخلق الكامل إلا إذا صرنا نستوحى المثل الأعلى لواجبنا تجاه الجماعة ولخدمة مصالحها .

هذا ، وقد أكد بياجيه (Piaget) وآخرون ، في دراسات حديثة ، وكما أكد كذلك كتاب آخرون سابقون عليهم مثل « بلدوين » في القطعة التي اقتبسناها في الجزء الأول (الفصل الرابع) - أكدوا أن الاعتراف بحقوق الآخرين يزداد جنباً إلى جنب مع إصرارنا على حقوقنا ، من حيث هي جزء لا يتجزأ من نظام العدالة الاجتماعية كله . هذا والانتقال من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة في أوائل العمر ، يمكن أن ينظر إليه أيضاً على أنه مظهر لعملية النمو العقلي ، والوجداني - النزوعي ، الذي يتزايد في أثنائها اتجاه مصالح الفرد ورغباته وسلوكه ، إلى العالم الخارجي (١) باستمرار . هذا ، ويقوم مبدأ « الإرضاء البدلي » ، و « الاستسلام الإيثاري » ، الذي عالجناه في الفصل السادس [من الجزء الأول] - يقوم بدور كبير في هذا التقدم نحو الاجتماع والمعاشرة ، وإن لم يلق هذا الدور ما يستحقه من عناية ، من علماء النفس وعلماء الأخلاق .

(١) سبق أن أشرنا إلى النتائج التي وصل إليها فرنكل (Frenkel) وفايسكوبف (Edith) Weisskopf في الفصل الثاني (من الجزء الأول) .

(م ٢٢ - الإنسان والأخلاق المجتمع)

ويعترف التحليل النفسى ، بالنزعة العامة التى نحن بصدد بحثها هنا . فهو يعترف بها ، من حيث الكف ، بنمو تأثير الذات العليا ؛ ومن حيث الترقى والتطور ، بالانتقال من مرحلة « الشبقية الذاتية » و « النرجسية » إلى مرحلة التلذذ الجنسى الغيرى ، أو « حب الموضوع » وربما أيضاً ، وإلى حد ما ، بنمو تغلب الغرائز التناسلية النسبي على الغرائز القبلتناسلية الجزئية . أما نمو الاهتمامات الاجتماعية الواسعة ، فقد تم إدراكه عن طريق النقول الملائمة ، لأشكال « حب الموضوع » الأصلية البسيطة الشخصية .

- ٢ -

من اللاشعورى ... إلى الشعورى

يرجع الفضل فى معرفة هذه النزعة ، إلى التحليل النفسى أساساً . فمن حيث هو طريقة سيكولوجية وعلاجية ، يهدف إلى تزايد تفتن الفرد إلى حياته العقلية ، وتزايد رقابته الشعورية . ومزايا الرقابة الشعورية هذه تكمن فى إحلال ما أسماه بير (Pear) (متخذاً مصطلحات « هد Head ») بقدرة الشعور على التمييز الدقيق ، محل طرق اللاشعور الخشنة العامة فى هذا التمييز . أما نقائصها وحدودها فيجب أن تكون قد أصبحت واضحة للقارى وضوحاً مؤلماً بعد كل ما قلناه .

ومن ناحية أخرى يحسن بنا أن نتذكر أن للشعور أيضاً نقائصه وحدوده الخاصة به - ولا سيما فيما يتعلق « بضيقه » ، أو « مداه » الذى يمكن له من أن يقصر اهتمامه كله فى أية لحظة معينة على جزء واحد صغير لحسب من وظائف الكائن الحي ، البيولوجية منها والاجتماعية . وعلى هذا يجب أن يعتمد جزء كبير من سلوكنا الأخلاقى على العادات والنزعات الموجهة ، بالطريقة التى شرحناها فى الفصل الثانى من الجزء الأول . هذا وللشعور قيمة لا تقدر كمرشد فى المواقف الجديدة والصعبة . فوظيفته

الطبيعية أن يتصرف « كقائد أعظم » ، لقوى الفرد الفيزيكية والعقلية .
ولا شك أنه ، في الحيوانات العليا ، وبخاصة ، في الإنسان - مدين بنموه
لمقدرته الفريدة في القيام بهذه الوظيفة . أما الأمور النمطية الرتيبة (أمور
الروتين) فيجب أن يعهد بها إلى قوى منفذة تقف في درجة دنيا من درجات
السلم السيكلولوجي الفيزيقي . هذا ، ولا يستطيع أحد أن يحيا حياة خلقية
إلا إذا كانت مثله العليا الشعورية من درجة عالية ، وكان لديه العواطف
اللازمة ، وقوة الإرادة التي تمكنه من استخدامهما وتنفيذ مطالبهما ، ولكن
أخلاقياته ليست أقل اعتماداً على قيام عاداته ونزعاته العامة بدورها ، خير
قيام في تنفيذ قراراته الشعورية بنفس الطريقة التي يعتمد بها ، حتى كبار
القواد وأمهريهم على ضرورة مراعاة كل « الرتب » التي دونهم ، لتنفيذ
تعليماتهم بكل دقة وأمانة .

— ٣ —

من الاجترارية إلى الواقعية

ينبغي أن تكون هذه النزعة واضحة الآن بعد ما قيل في الفصل الأخير،
ومع ذلك يحسن بنا أن نضيف هنا من قبيل التذكرة ، ليس إلا ، أن هذا
الانتقال يحدث في نفس الوقت مع الانتقال من اللاشعور إلى الشعور ،
ما دام الشعور يبدو أقدر من اللاشعور على تقدير الواقعية بشكل أدق .

— ٤ —

من الكف الخلقى .. إلى « الخيرية » التلقائية

هذه نزعة من أهم النزعات ، ومع ذلك فإننا أنفسنا ، لم نولها حظها
الواجب لها من الاهتمام في دراستنا هذه . لقد ظهرت في كل عصر من العصور
شخصيات متمردة تنادى بأن الدوافع البشرية التلقائية أفضل مما يريد

البشر - وقد ضللتهم نظمهم وتقاليدهم الخاصة - أن يعتقدوا عادة ، بأن السيطرة الخلاقية - سواء مارسها سلطة خارجية أو مارسها الضمير الداخلي - قد عملت على إخماد الكثير من «الخيرية» الطبيعية وتشويهها . وبعد ظهور التحليل النفسي توافر لدينا المزيد من الأدلة الهامة على الأضرار التي تنجم عن الإسراف في الكبت . ومنذ ذلك الوقت زادت حدة الثورة على الأخلاقيات التقليدية كما لاحظنا في الفصل الثالث من الجزء الأول .

هذا ، وقد عقد عدد يعتد به من الكتاب اليساريين (وبخاصة هؤلاء الذين عنوا بشئون التربية والجنس) - عقدوا العزم على محاربة ما اعتبروه تركيزاً ضاراً مبالغاً فيه على الإثم والخطيئة ، وأكدوا ميول الإنسان الطبيعية للحب والتعاطف والتعاون ، وأعلنوا أن الكثير من الشرور (كالإسراف في العدوان والإفراط في الانشغال بالأمور الجنسية التي تسعى الأخلاقيات القائمة لإخمادها) ؛ هي نفسها ليست إلا نتاج غير صالح لهذه الأخلاقيات ذاتها التي شوّهت الطبيعة البشرية تشويها جعلنا نعد «سويا» ما ليس في الواقع غير مسخ أو «كاريكاتور» ضخم قاس لها .

وعلى الرغم من أن الكثيرين من هؤلاء الكتاب يعترفون صراحة بفضل التحليل النفسي عليهم ، فإن بعضهم يعلن (وإن يكن ذلك بدرجات مختلفة من التأكيد) أن علماء التحليل النفسي أنفسهم قد فشلوا في إدراك كل مآلة تطوى عليه الكشوف التي توصلوا إليها ، وكانوا يسارعون إلى تقبل المعايير الاجتماعية السائدة وافتقروا إلى عمق النظر أو الشجاعة كي يدركوا أن هذه «الأخلاقيات» الكابتة شيء خبيث ، وهكذا أكد سوتّي (Suttie) (١) النتائج المحزنة «للتحريم» المفروض على تلك الرقة الناشئة من الحب (في كل من مظاهره الطفولية ثم الجنسية والاجتماعية فيما بعد)

ويعتبر أن أكثر صور العدوان والانحراف والقلق كلها ، فضلاً عن التلطف ، على القوة والإعجاب ، إنما هي نتائج الحب الممنوع . ويعتقد رانيارد وست (١) أن في الإنسان غريزتين أساسيتين هما غريزة العدوان وغريزة الاجتماع ، وأنه فيما عدا « ثورات » نادرة ، وفيما عدا صور معينة مقررة للميل إلى العدوان ، كالحرب مثلاً ، فإن الغريزة الثانية تنتصر دائماً على الأولى ؛ ويضيف إلى ذلك أن هناك نوعاً من الأشخاص يكون العدوان هو الاتجاه السائد عندهم (ومنهم بعض كبار المؤلفين من أمثال هيز وفرويد) . فبسبب عوامل وراثية سيئة الحظ ، أو بسبب عوامل خارجية مؤثرة في نشأتهم أصبح العدوان فيهم قوياً قوة غير عادية حتى وجب أن يكسح « بتكوينات من ردود - فعل عكسية » ، أو غيرها من الحيل التي من النوع المسيطر . ويقترح (وست) : (١) أن هذا الميل العدوانى السائد في نفوس هؤلاء الناس هو الذى قد يفزع الأغلبية المتساهلة المسالمة ويدفعها دفعاً عنيفاً إلى الحرب أو غيرها من مظاهر الإجرام الجماعى . هذا بينما يلقى رايخ (Reich) (٢) تأكيداً أكبر على كبت الجنس ، ويرى أن التحليل النفسى في تطوراتهِ الأخيرة قد أغفل ما لكشفه الأولى من قيمة وأهمية في هذا الميدان . ومع ذلك فهو يفترق عن آراء فرويد الأولى من حيث إنه يعتقد أن الدافع الجنسى ، من حيث ارتباطه بظاهرة النشوة الجنسية الفذة ، يختلف من عدة وجوه أساسية معينة عن « الغرائز الجزئية » الأخرى . وعندما استخدم طريقته العلاجية الخاصة ، وأزال المكبوتات ، وأعاد إلى النشوة الجنسية كامل قوتها لاحظ تحسناً عظيماً في صفات مرضاه الاجتماعية ، وعلى ذلك افترض أن الكبت الجنسى هو أحد الجذور البالغة « الأهمية » لأسباب ما تعانيه من السخط الاجتماعى . وهو موقف سبق أن اتخذهُ موني كيرل Money Kyrle (٣) بصورة أكثر تعميماً ، وبإزيد من التأكيد على

Ranyard West, Conscience & Society, 1942 .

(١)

Wilhelm Reich, The Function of the Orgasm, 1942

(٢)

R. Money-Kyrle, Aspasia, the Future of Amorality, 1982

(٣)

عوامل الطفولة . ويعتقد عدد من المؤلفين الذين أخذوا بوجهة النظر العامة هذه (١) أن السكت المفرط إنما يرتبط بموقف الطفل إزاء الأب ، و يقررون أن المزيد من الحرية المنشودة تتضمن تسامحاً كريماً « لحب الأم » ، ونوعاً من التشجيع عليه ، وتركيزاً مماثلاً على نواحي المجتمع المنتسب للأم ، من حيث مقابلتها بنواحي المجتمع المنتسب للأب (وفي هذا المجال تراهم يوجهون الانتباه أحياناً إلى انشغال فرويد بما قد يسمى بوجه عام « المشاكل الأبوية ») .

وفي الوقت نفسه ، كثيراً ما يلجأ إلى بحوث علماء الإنسان الحديثة وبخاصة تلك التي قام بها مالينوفسكى (Malinowski) وبينديكت (Benedict) وروهايم (Roheim) وميد (Mead) .

وكذلك إلى بحوث أعضاء « مدرسة الانتشاريين » مثل بيرى Perry واليوت سميت ، للتدليل على أهمية البيئة الباكرة ، والتقاليد الحضارية من حيث هي عوامل تؤثر في زيادة قوة الاتجاه الاجتماعي الودي المتسامح وسيادته النسبية إذا ما قورن بالاتجاهات الاجتماعية الظالمة المتنافسة التي تتخذها الجماعات برمتها والأفراد الذين يكونونها .

وليس من شك أن ثمة قدراً كبيراً من الحق في القول العام بأن ما نقوم به من الكف الخلق مسئول عن قمع وتشويه الكثير مما في الطبيعة البشرية من خير ، وأن الكثير من خصائصنا غير المحبوبة لا يرجع إلى مافي غرائزنا من نقص وخطأ في التكوين ، بقدر ما يرجع إلى مافي « حيلنا » الأخلاقية من فجاجة بالغة . هذا ، وقد يكون ثم شيء من الحق كذلك في القول بأن التحليل النفسي ، بانهماكه الحديث في مشكلات العدوان ، قد غفل إلى حد ما

(١) مثال ذلك سوتى (E. G. Suttie) في الكتاب السابق ذكره ، وبينفو (R. Biffault) في كتابيه The Mothers (١٩٢٧) و Sin and Sex (١٩٣١) .

عن مضار الإسراف في الكبت ، وأنه قد صور الطبيعة البشرية (١) تصويراً يعد ، من بعض النواحي ، غير مشرف ، وقبل راضياً «الأخلاقية» الكاتبة الحاضرة (٢). وإن صرفنا النظر عن التفاصيل ، على الرغم من أهمية الكثير منها ، لوجدنا أن الوضع العام الذي يدافع عنه هؤلاء المؤلفون ينسجم انسجاماً تاماً مع النتائج الرئيسية التي تنبعث من الكشوف الجديدة التي أضافها التحليل النفسي إلى دراسة الأخلاق ، وينسجم أيضاً مع الهدف العلاجي المعترف به ، والذي يرمى إليه التحليل النفسي ذاته . والحق أن التحليل النفسي يسعى إلى تخفيف الإثم والصراع الأخلاقي ، ويسمح لنا بالحرية في استخدام قوانا الخريزية في خدمة الفرد والمجتمع . وهو إذ يفعل هذا إنما يعنى أيضاً بالتخفيف من حدة وقع التحريم ، «والحاجة إلى العقاب» بالشكل الذي يتجلبان به في مجاهدة النفس ، وفي عقدة «بوليقراط» ، وفي الدافع إلى كبش الفداء ، هذا ، وإن التحليل النفسي ليعين لنا في مبدأ الإعلاء طريقاً يمكن به الوصول إلى نوع مرض من أنواع الحلول الوسطى للتوفيق بين الذات العليا ودوافع الـ «هو - البدائية» وهو طريق قد تجد فيه غرائزنا منفذاً لا يعوقه عائق ، وينسجم مع مثلنا الحضارية (٣) .

(١) قال لويد مورجان (Lloyd Morgan) ذات مرة : إنها لقاعدة طيبة من قواعد علم النفس الحيواني ، تلك التي تقر أننا يجب علينا ألا نفسر أبداً أية عقلية على أنها في مستوى عقلي عال إن كنا نستطيع أن نفسرها تفسيراً مرضياً على أساس أنها عملية عقلية تجري في مستوى أدنى . وكان يمكن للنقاد الذين نحن بصدد همنا أن يقولوا (وإن كنت لا أعتقد أنهم قد قالوا ذلك فعلاً) إن المحللين النفسيين قد اختاروا قاعدة مماثلة في تفسيرهم السلوك الأخلاقي للإنسان ، فلا يوزون أبداً دافعا سامياً إلى سلوك معين يستطيع أن نجد سبباً يحملنا على أن نعتقد أنه يرجع إلى دافع أدنى . ولا يخفى أنه لا توجد في ميدان سيكولوجية الحيوان ولا في ميدان الأخلاقيات البشرية ، قاعدة من هذا النوع تعد معصومة من كل خطأ .

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض الموجه إلى التحليل النفسي يتناقض تماماً مع ذلك الذي كان يوجه إليه من قبل على أساس أنه يهدم الأخلاق باتجاهه إلى منع الكبت وبشجيعه التزعات المضرة بالمجتمع .

(٣) ذلك على الرغم من أنه صحيح أن التفسير النظري . التفصيل الاعلاء يقيم في سبيلنا طائفة من المشكلات العويصة التي لا يزال علماء النفس بعيدين كل البعد عن حلها . انظر مقال فلوجل : Sublimation : Its Nature and Conditions. British J. Ed Psycho-ology, 1942

فمثل هذه المظاهر الحرة نسبياً والخيالية من التضارب والاحتكاك ، التي تبدو من الغريزة ، تعد في نظر التحليل النفسي أموراً مرضية من الوجهة الأخلاقية أكثر من الرغبة في إيجاد « تكريينات ردود الفعل المعكوسة » ، أو أى شكل آخر من أشكال السلوك التي يقوم فيها سلطان الذات العليا السكاف بدور كبير ظاهر ، هذا ، ويوافق التحليل النفسي على أنه لا يمكن النظر إلى التعارض بين (الهو) والذات العليا (وإن كان ضرورياً ، ولا يتسنى تجنبه) على أنه أسى ما أنجزته الحياة الخلقية التي يمثلها بشكل أفضل - (في المستوى الشعورى) التعاون الهادئ بين الرغبة والواجب - من ذلك النوع الذي تشير إليه غالباً مرضى « فرنكل » (Frenkel) « وفايسكوبف » (weisskopf) ، في الدراسة التي عالجتناها في الفصل الثانى من الجزء الأول . وأيا كان الاختلاف في الآراء التفصيلية بين معظم علماء التحليل النفسي ، وبين آراء هؤلاء الكتاب المتعدين الذين كنا نعالج آراءهم الآن ، فإننا لا نعدو الصواب إن قلنا بوجه عام بأن عملية النمو (كما تبدو في ضوء التحليل النفسي) تتضمن انتقالاً من إجبار أخلاقي فحش نسبياً ، إلى عمل حر تلقائي فسي كذلك ، تقوم به دوافع الإنسان الطبيعية التي تتلاءم مع حياة اجتماعية منسجمة .

— ٥ —

من العدوان إلى الحب والتسامح

ترتبط هذه النزعة ارتباطاً وثيقاً بالسابقة ، وبذلك التي رمزنا إليها برقم (١) ، وما دام عمل الذات العليا وثيق الصلة بالعدوان ، إما في صورته « النيسية » (التي يوجه فيها العدوان إلى النفس) وإما كما يعاد إسقاطه خارجياً

(١) كما أن من أغراض كتابنا هذا الرئيسية لفت النظر إلى ما أداه التحليل النفسي لهذا الموضوع من حيث سياقه النفسى والأخلاق العام .

على كباش الفداء ، إلى الحد الذى يحل معه الإعلام (أو أية صورة أخرى من صور السلوك الخلقى المتحرر نسبيا من الصراع) محل سيطرة الذات العليا التى هى أكثر مباشرة ، فما دام الأمر كذلك يحدث اتجاه إلى التقليل من العدوان ، وأوضح من هذا ذلك التقليل الذى يتضمنه الانتقال من مركزية الذات إلى محبة الاجتماع والمعاشرة . ومن حيث الأمر الأخير ، فإن الرغبة الخلقية فى تقليل الميل إلى العدوان المتصل بالسعى الأنانى وراء المصلحة الذاتية ، كانت واضحة لكبار المعلمين الأخلاقيين العظام خلال كل العصور المتعاقبة ، ولكن يبدو أن صلة العدوان بالأخلاق نفسها وهى صلة قد لا تقل أهمية عن السابقة لم تدرك إلا إدراكاً غامضاً ضمناً ، وكان من أهم أعمال التحليل النفسى أن وضع لنا هذا الأمر كل التوضيح .

وعلى الرغم من أن طبيعة هذا الانتقال العامة (الذى ندرسه هنا تحت هذا العنوان) واضحة تماما ، فهناك عدد من المشكلات البارزة المتعلقة بالعدوان ، ما زال حولها نزاع وعدم تأكيد بين علماء النفس ، وفى مقدمة هذه المشكلات الآن بصفة خاصة مسألتان بينهما ارتباط وثيق هما :-

١ - هل الميل إلى العدوان غريزة « شهوية » أم هو غريزة « استجابية » بحسب ما يعنيه دريفر ^(١) (Drever) بهذين اللفظين ؟ أى هل هو غريزة مثل الجوع والعطش أو الجنس يعينها غالبا تكويننا الجثمانى ، فيكون ثمرة شئ من نوع حاجة دررية تتولد داخل الجسم وتعبّر عن العدوان ؟ - أم هو استجابة مثل حب الاستطلاع والتعجب (بالمعنى الذى يقصده مكدوجل) تستدعيها للعمل ظروف أو حالات معينة قائمة فى العالم الخارجى .

ويبدو أن فرويد يتخذ الرأى السابق فى معظم كتاباته (وإن لم يستعمل مصطلحات دريفر هذه ، التى استعملناها هنا) . ويميل مكدوجل وآخرون

من علماء النفس، ومن بينهم علماء التحليل النفسى - إلى الرأى الثانى ، ويعتبرون الميل إلى العدوان أشبه برد فعل بيولوجى على موقف إحباط (١) تعباً به الطاقة للتغلب على العقبات التى تحول دون تحقيق رغبة من رغباتها . ويبدو أن الرأى الأول أكثر كآبة من الثانى ، فإن كان الميل إلى العدوان لحاجة - كالجوع مثلاً ، فليس لنا أن نتوقع من البشر أبداً أن يخففوا من ميلهم إليه أكثر مما نتوقع منهم أن يبطلوا رغبتهم فى الطعام ، وأقصى ما نستطيع فعله فى هذه الحالة ، هو أن نثبط النظير العدوانى للشراهة فى الأكل ، وأن نسعى حتى نجد أقل الطرق ضرراً وتخريباً ، فتوجه فيها الجزء الباقى من العدوان الذى لا يمكن تخفيفه أو التغلب عليه ، كأن نجد مثلاً طريقة ذات صلة بغريزة المقاومة مثل الاقتصار على الأطعمة النباتية فى المحيط الغذائى .

ومن ناحية أخرى ، إن كان « العدوان » مجرد رد فعل على الإحباط استطعنا - نظرياً على الأقل - أن نأمل تخفيفه عن طريق التقليل من تكرار حدوث هذا الإحباط ومن حدته . أما عملياً ، وكما أشار عدد كبير من الكتاب المحدثين ، فليس الاختلاف عظيماً كما يبدو لأول وهلة ، ما دام هناك قدر معين من الإحباط لا يمكن تفاديه . وبخاصة فى المراحل الأولى من العمر . ومع ذلك فإننا نستطيع ، بحسب الرأى الثانى ، أن نأمل فى الوصول إلى تخفيف العدوان تخفيفاً كبيراً ، وذلك بتجنب مصادر غير ضرورية للاستثارة والإحباط ، وهو ما نعنيه عادة عندما نقول (بضرورة معالجة موقف معين بكياسة) . هذا هو ما كان يضطر إليه أولئك الكتاب الذين أشرنا إليهم فى العنوان السابق عندما يقصدون أن أى قانون خلقى محبط لا ضرورة له ، إنما يشجع الميل إلى العدوان ، بينما يقضى على الشفقة الطبيعية التى فى الإنسان .

(١) توجد دراسة كاملة للعلاقات التى بين العدوان والإحباط فى كتابى جون دولارد

(John Dollard) وآخرين Frustration and Aggression, 1944

ب - فماذا يجب أن نفهم ، آخر الأمر ، من العدوان ؟ . وكيف يتسنى لنا تمييزه من الصور الأخرى لرد الفعل الإيجابي الذي نعالج به عملياً شيئاً ما أو موقفاً من المواقف ؟ . هذه مشكلة تتضمنها لفظة العدوان الإنجليزية نفسها (Aggression) فهي تعني آخر الأمر الاقتراب من شيء ، أو الذهاب في اتجاهه . ولأول نظرة يبدو ألا صعوبة في التمييز بين اتجاه الحب أو الجاذبية أو الاهتمام ، من ناحية ، وبين اتجاه الكراهية والمقاتلة ، أو الإللاف والتدمير من ناحية أخرى ، فانفعالات الرجل الذي يريد توثيق صلته بامرأة يحبها ، أو أن يمتلك قطعة فنية ثمينة ، أو أن يستزيد علماً من دراسة علمية شائعة - كل هذه يبدو أنها تختلف اختلافاً شاسعاً عن انفعالات رجل يسعى إلى قتل منافسه أو إلى أن يقتل حيواناً خطراً ، أو يدمر شيئاً مكروهاً مثل علم دولة مستعمرة ظالمة . ومع هذا فإننا إذا أمعنا في الفحص فقد يبدو لنا أن الانفعالات يشتركان في بعض العناصر . ألم تر في معالجتنا للمأسوكية السادية في الفصل الثامن (من الجزء الأول) أن المغازلة والاقتراب الجنسي قد يتضمنان عنصراً كبيراً من العدوان ؟ أليس معنى لفظة (يمتلك الإنجليزية) To possess أن « نجلس على » ؟ ألسنا نتحدث عن السكفاح والتغلب ، فيما يتعلق بمشكلة علمية ؟ ، وهي التعبيرات التي قد نستعملها في وصف هجوم على عدو ؟ . . ففي هذه المواقف - كما في كثير غيرها - عنصر من عناصر إثبات وجود الذات بقوة ، يبدو مشتركاً مع ردود أفعال كل من الحب والكراهية ، حتى وإن كان الشكل العام للسلوك يختلف عن ذلك تماماً . إن لفرويد أن يقول : إننا نواجه هنا مزيجاً من الحب (أيروس) والموت (ثاناتوس) بدرجات متباينة . ولكن مهما كان الأمر ، فلنا العذر في تطبيق مفهوم التناقض الوجداني الذي يقول به التحليل النفسي . وهذا يذكرنا بأن التحليل النفسي يصر دائماً على أن التناقض الوجداني يقل في اتجاه السلوك وأنماطه الناضجة ، عنه في الاتجاهات والأنماط البدائية . وحيث يمتزج الحب والكراهية امتزاجاً وثيقاً ، كما في حالة ردود الفعل

الأولى للطفل الصغير (وهي تلك التي درسناها في الفصل التاسع من الجزء الأول) . وهذا الانفصال التدريجي للحب والكراهية هو الذي يجعل وجود حب خالص أمراً ممكناً (ذلك إذا ما اتبعنا رأى « إرنست جونز » الذي أشرنا إليه من قبل في الفصل الثامن من الجزء الأول) وعلى الرغم من أن هذه العملية تندرج أن تكون كاملة ، فإن هذا الانفصال ، قد يبدو أمراً جوهرياً في التقدم الخلقى ويساعد على إمكان قيام الحب والتسامح وسيادتهما آخر الأمر . في المستويات البدائية جداً (كما قرر بعض علماء التحليل النفسى) قد يكون كل مشير مؤلماً ، ومكروها ، إذ إنه يعكس صفو حالة « النيرفانا » - كما يبدو أن هذه هي حالة شخص أوقف بالقوة من نوم عميق ، أما في المستويات العالية فقد يكون بعض المشيرات سارا ؛ بل إننا لنعرف في الواقع أن بعضها مرض إرضاء كبير . وفي نهاية الأمر قد يكون هذا الانتقال من اتجاه الشعور بالانزعاج المؤلم إلى الترحيب السار أو السعى السار ، هو أساس التغير من العدوان إلى الحب ، وهو التغير الذي يعنينا هنا .

- ٦ -

من الخوف إلى الأمن والطمانينة

وترتبط هذه النزعة العامة بالسابقة ارتباطاً وثيقاً ، من حيث إن مقداراً كبيراً من الخوف والقلق ينبعث بطريق غير مباشر من إسقاط الميل بالعدوان أو من امتصاصه . فإنا لنسقط ميلنا الشخصى إلى العدوان على مخلوقات أخرى (حقيقية أو خيالية) ثم نخشاها ونخافها ، وإلا فإنها تندمج في ذاتنا العليا ؛ وعندئذ تسبب لنا ذلك النوع من القلق الذى يقترن بالإثم ، وتتمثل هذه النزعة في كثير من المجالات التى بحثناها ... فقد رأينا في المرحلة الأولى لنمو الذات العليا ، كيف أن الطفل عرضة لأن يخلق

شخصيات خيالية رهيبة تصبح هي المسئولة عن المخاوف التي تتميز بها الطفولة ، وكيف أن هذه المخاوف تقل تدريجياً ، عن طريق الامتصاصات والإسقاطات المتوالية لما أسماه بلدوين (Baldwin) « ديابالكتية النمو الشخصي » كلها حل مكان هذه الشخصيات الرهيبة تقدير أصدق للسلطات الخارجية الحقيقية ، ويشبه هذا فيما يتعلق بنمو الحضارة والثقافة في الجنس ، أن خوف الشخص البدائي من السحر والأشباح والأرواح يزول تدريجياً أمام تزايد الإحساس بالنظام والطمانينة ، بينما الشخص المتعلم المستنير - في نفس هذه الحضارة - قد يتبسم ويسخر من خرافات معاصريه الجملاء . وقد لاحظنا من قبل - في تطور الدين - كيف أن النواحي المحبة الحامية للرموز الإلهية قد تحل محل الصفات التي تثير الخوف ، والتي كانت تخلع على تلك الآلهة أول الأمر ، وإن نكّن قد لاحظنا أيضاً ، أنه غالباً ما يحدث خطوات رجعية ونكوص إلى الوراء في هذا المجال تحت تأثير الحاجة إلى العقاب . ويبدو أن التقدم الأخلاقي يتضمن تخفيضاً لهذه « الحاجة إلى العقاب » نفسها ، ولقسوة عقدة بوليقراط ، وهذا في حد ذاته يزيل مصدراً من أقوى المصادر الهامة للخوف غير المعقول ، ويشابه هذا ، أن الانتقال من المرض العقلي إلى الصحة العقلية ، غالباً ما يحمل معه تخلصاً من الخوف ، لأنه - كما أشار فرويد - ربما كان القلق أهم الأعراض الأساسية المميزة لجميع أشكال العصاب . ففي مناقشة قصيرة جرت حديثاً حول مفهوم العقل السوى توصل فيها إرنست جونز^(١) إلى أن : « التحرر من القلق الذي لا مبرر له ، قد يكون أحسن معيار مفرد لما هو سوى ، وليس غير الذين اقتربوا من هذه الحالة اقتراباً كبيراً يمكن أن يكونوا بحق « سعداء » و « منتجين » و « متكيفين » وهي المعايير الأخرى الرئيسية التي اقترحت - في تلك المناقشة لمفهوم العقل السوى » .

(١) Ernest Jones, The Concept of a Normal Mind, Int. J. of
Psychanalysis, 1942

من الحكم الخارجى إلى الاستقلال الذاتى

تتجلى هذه النزعة كذلك فى عدد من الميادين التى مررنا بها ؛ ولعلها تعد ، بشكل ما ، أساس عملية النمو الخلقى كلها - هذا وليست سائر النزعات ، الأخرى المختلفة ، التى درسناها ، سوى جوانبها المتعددة . وتنبعث هذه النزعة بوضوح من الاتجاه العام لدراستنا فى هذا الكتاب كله من بدايته حتى نهايته ، فلا حاجة بنا إلى ذكر الكثير هنا ، وربما يصح لنا أن نقول إن هناك ثلاث طرق رئيسية تتجلى فيها هذه النزعة .

أولا : قد تتجلى فى العملية التى يتعلم بها الطفل فى أثناء نموه كيف يحل حكمه الخلقى الخاص محل حكم الكبار الذين حوله ، فنمو الذات العليا كله (بالشكل الذى وصفناه به فى إنجاز فى الفصل الثالث ، وبتفصيل أوفى فى الفصلين الرابع والتاسع من الجزء الأول) يمثل هذه العملية ، كما ممثله كذلك معظم الأوصاف الأخرى للنمو الخلقى فى الفرد ، مثل الوصف الذى ذكره يياجيه فى كتابه (الحكم الأخلاقى عند الأطفال) .
(Moral Judgment of the Child)

لطريقة جديدة مشرة ، لبحث هذا النمو بحثا تجريبيا .

ثانيا : تستمر العملية فى عقل الفرد ، وفى تولى الذات تدريجيا (بما لها من قدرة على التفكير والتمييز ، وعلى التكيف الدقيق للواقعية) القيام بالضبط والرقابة اللتين تمارسهما الذات العليا عند مستوى أقل بطريقة أكثر عماء وأقل تميزا .

ثالثا : فى المجتمع ، حيث يتزايد اعتماد الأفراد على ذكائهم وعلى أحكامهم الأخلاقية ، ويقل اعتمادهم على المحرمات والعرف والقوانين وسائر القيود الاجتماعية التى بحثناها فى الفصل الأول من هذا الجزء .

وكما سبق أن ذكرنا في ذلك الفصل ، وفي مواضع أخرى من الكتاب ، ثم فرق واحد هام بين المجتمع البدائي والمجتمع المتمدين يسكن في تزايد فردية المجتمع المتمدين ، حيث يقوم عقل الفرد بوظائف كانت تمارسها الجماعة من قبل . على أن عملية تزايد هذه الفردية لا تخلو من أخطار وصعوبات ، أو عيوب تبدو أكثر وضوحاً في قلة سهولة تماسك الجماعة من جانب ، وفي كثرة تعرض الفرد للصراع النفسي (وما يتبعه من عقاب) من جانب آخر ، وقد تكون عيوب النوع الأول عظيمة جداً لدرجة أن مقداراً معيناً من النكوص قد يصبح ضرورياً في حالة الأزمات الاجتماعية كالحروب مثلاً ، وهو نكوص من النوع الذي يصح لنا أن نسميه اجتماعية متزايدة وفردية متناقضة ، ومع ذلك فإن الاتجاه العام للتقدم نحو الفرد واضح جلي . والتحول في السياسة ، من الأوتوقراطية إلى الديمقراطية يوازي ذلك التحول من رمز الأب إلى ضمير الفرد . أو من الذات العليا إلى الذات ، الذي يتم في نمو الفرد الخلقى . وتمثل الديمقراطية في هذه الناحية مرحلة من مراحل التطور أعلى من تلك التي تمثلها الديكتاتورية أو النظام الاستبدادى الجماعى . وقد يكون لهذه الأخيرة ما يبررها في إصرارها على الضرورة السياسية والخلقية ، والإخلاص للجماعة ، وهى نفسها تمثل جانباً هاماً للتقدم الأخلاقى (كما رأينا في الكلام عن النزعة الأولى من نزعاتنا الثماني) ولكن مثل هذا التقدم يتطلب مع ذلك أن يقوم حكم الفرد الأخلاقى بتلطيف الولاء للجماعة وكبح جماحه . هذا ، و « الاجتماعية المتزايدة » و « الفردية المتزايدة » جانبان مكملان للتطور الأخلاقى ، فكلاهما ضرورى . وإذا أقيمت « الاجتماعية » على حساب الفردية (وهو الإغراء الذى تتعرض له « الاستبدادية الإجماعية » ، والذى يتحتم عليها أن تخضع إلى حد ما) تعرضنا لأن ننكص إلى أخلاقيات فجأة ، موحدة وإذا ما سبقت عملية التوجيه نحو الفردية ، عملية التوجيه نحو الاجتماعية والمعاشرة وتقدمت عليها (وهو خطر الديمقراطية) فتحنا الباب أمام الأنانية والمحسوبية ،

والمصالح الطبقية والطائفية . . وبالتالي نكون قد فتحن الباب أمام الفوضى . إن الديمقراطية كما يجب أن تفهم ، لا تتضمن إضعافاً خطيراً للولاء للمنظمات الاجتماعية الكبرى ، بما فيها المجموعات القومية . ولكنها تنظر إلى هذه المجموعات على أنها مجموعات من الأفراد الذين تعد سعادتهم ، عن طريق تعاونهم وحكمتهم الجماعية ، الهدف الأقصى لكل نشاط جماعي .

ومع ذلك يجب ألا يفوتنا أن نذكر أن هذا القول العام الأخير لا ينمى بنا بعيداً ، وأن طبيعة « التوفيق » الذي يجب أن يتم بين « الاجتماعية » وبين « الفردية » مازال إحدى المشكلات المعقدة التي تواجهها الديمقراطية الحديثة . وقد يبدو أن « الاستبدادية الجماعية » تخطئ في اتجاه معين بقدر ما تخطئ « حرية العمل الفردي » في الاتجاه الآخر . ومن بين المفكرين المحدثين ، اهتم كارل مانهايم ^(١) اهتماماً خاصاً بهذه المشكلة ، والحل الذي يقترحه هو تكوين مجموعة متفق عليها بشكل عام من القيم الأساسية ، ويجب أن يسمح للأفراد بأن ينموا مثالياتهم الشخصية ووجهات نظرهم ، ويرتفعوا بها إلى مستوى أعلى من مستوى تلك القيم ، وأن يشجعوا على ذلك . . وربما كان هذا الرأي صحيحاً ، فواضح أن البحث عن أمثال هذه القيم الأساسية التي يمكن أن تحظى بالمقدار الضروري من الاتفاق ، وتستطيع في نفس الوقت أن تثير الإخلاص والحماسة الضرورية كما يتمثل في مبادئ ميثاق الأطلسنطى وحقوق الإنسان . . إلخ - واضح أنه عمل بالغ الأهمية ، بل ربما كان وجود الديمقراطية نفسه يتوقف على نجاح مثل هذا البحث .

من الحكم الوجداني (الأخلاقي)

إلى الحكم الإدراكي (النفسي)

وفيما يتعلق بهذه النزعة الأخيرة يصح أن نشير إلى ما ذكرناه في الفصل الأول من الجزء الأول . هذا ، وإنها لتشارك مع النزعة الخامسة في أن كلا منهما انتقال يبتعد عن العدوان ، ولكن بينما تعد النزعة الخامسة انتقالا من العدوان إلى التسامح ، أو إلى الحب ، فلدينا هنا انتقال من العدوان إلى الفهم ، وإلى المدى الذي نبلغه في حسن الاستبصار والفهم في كيفية معاملتنا لأولئك الذين يحيطوننا ويخيبون آمالنا ، فإننا نميل إلى أن نستبدل الطرق المضرونة الناجحة التي تمدنا بها المعرفة والعلوم ، بالأساليب الخشنة القائمة على الغضب والاستنكار الأخلاقي ، وذلك بالنسبة لأمرنا الشخصية أولا ، ثم بالنسبة لأفراد الجماعة عامة (عن طريق العلاج العلمي للانحراف وهو ذلك الذي تمثله الآن جمعية هامة في إنجلترا) وأخيرا فإننا نرجو أن نفعل هذا بالنسبة لما يقوم بين الجماعات من مشاحنات .

وليس هذا الانتقال ، (كما ذكرنا في الفصل الأول من الجزء الأول) سوى نتيجة طبيعية لنمو المعرفة ولتزايد الموقف العلمي . فكما صرنا نعتمد الآن على العلم الفيزيقي ، أكثر من اعتمادنا على الصلاة أو السحر كي نصل إلى تحقيق رغباتنا في عالم المادة ، قم أيضا ميل عظيم متزايد للالتجاء إلى العلوم البشرية (كالإقتصاد والطب . . . وعلم النفس . . . وما إليها) لحل الصعوبات المتعلقة بالسلوك البشري والحياة الاجتماعية ، وهي صعوبات (٢٣ - الإنسان والأخلاق والمجتمع)

إذا لم تتوافر لنا المعرفة والاتجاه المطلوبان فقد نتجه بسرعة إلى مواجهتها بأن نصف بالحبث هؤلاء الذين يحيطوننا ولا يتفقون معنا ، أو من يبدو أن مصالحهم تتعارض مع مصالحنا . ويتضمن هذا الاختلاف في الاتجاه (كما ذكرنا أيضاً) تغييراً من سيطرة الانفعال إلى سيطرة المعرفة والإدراك . فبدلاً من الشعور بالغضب . والمصارعة إلى الدفاع عن الكرامة ، نبحث في هدوء ، عن الوسائل التي تؤدي بنا إلى تغيير عقليات من يعارضوننا ، وإلى تغيير سلوكهم تغييراً يتفق مع الاتجاه الذي نرغب فيه ، ويمكن استخدام الطريقة نفسها عندما نكون نحن أنفسنا المذنبين ، وإن يكن استخدام هذه الطريقة أمراً أصعب وأشق ، ولكن هذا لا يتضمن طبعاً إحلال المعرفة محل الوجدان إجمالاً تاماً ، فالوجدان هذا لا يزال هو ، آخر الأمر ، الهدى الذي نرمي إليه . أما المعرفة فترشدنا إلى الخطوات التي يجب أن نتخذها لتحقيق هذا الهدف . وهنا أيضاً نستطيع أن نشير إلى موضوع الغايات والوسائل ، وهو الموضوع الذي ناقشناه في الفصل الأول (من الجزء الأول) .

وثمة نتيجة هامة كل الأهمية من نتائج هذا التغير في الموقف ؛ وهي أننا نسمى إلى أن نغير العمليات العقلية ونسيطر عليها ، أكثر مما — نسمى للسيطرة على الأشخاص الذين يظهرون هذه العمليات وإلى أن نوجه استنكارنا إلى الخطيئة أكثر مما نوجهه إلى « المخطئ » نفسه ؛ وفي كلمات حكيمة قالها جراهام والاس^(١) « كان الغضب يعد جزءاً من الغاضب نفسه ، أما الآن فقد أصبح منفصلاً عنه » . ومن السهل أن ندرك أن تحسناً عظيماً في العلاقات البشرية سيحدث باتخاذ الناس مثل هذا الموقف الذي

(١) Graham Wallace, Human Nature in Politics, 1908
وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية أخيراً ضمن مجموعة الألف كتاب التي تنشرها إدارة الثقافة

فحل فيه اتجاهها يقوم على المعرفة وعلم النفس ، محل اتجاه يقوم على الانفعالات والأخلاقيات .



شرحنا الآن النزعات الثماني للنمو الأخلاقي في صورة انتقالات من حالة من نوع أكثر بدائية إلى آخر تتجلى فيه حالة أعلى من حالات التطور . وقد تبدو هذه المجموعة من الحالات المتقابلة (في جانب أو آخر من جوانبها) أنها تتعادل إلى حد كبير مع عدد من أنواع التفرقة المشابهة التي قام بها بعض المؤلفين الآخرين . وهكذا يميز (بوفيه) (١) بين «الواجب» وبين الشعور بالخير وهي تفرقة (تعادل في أساسها رقم ٤ عندنا) ويميز بياجيه (٢) (Piaget) عدة فروق من هذا النوع نفسه ، فهو يميز بين الإلجبار والتعاون ، وبين « الاحترام من جانب واحد » والاحترام المتبادل ، والعدل كقانون ، والعدالة العامة ، ثم بين العقاب التكفيري والعقاب التعويضي (مع عقاب جزائي يمثل موقفاً وسطاً) .

كل هؤلاء يشتركون في جانب أو آخر مع النزعات الأولى والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة عندنا . هذا ، ولتفريقه الآخر الذي أشرنا إليه من قبل في فصل سابق بين « الواقعية » الأخلاقية وبين الحكم الأخلاقي . إنه كذلك صلة ما بالنزعات الأولى والثالثة والثامنة . ويميز آدلر (٣) بين الغرائز الانوية والاهتمام بالشئون الاجتماعية ، بينما يميز رانيارد وست (٤) .

(١) P. Bovet, Les Conditions de l'Obligation de la Conscience, Année psychologique 1912

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انظر كتاب ألفريد آدلر Social Interest, A Challenge to Mankind 1988

Ranyard West conscience and Society, 1942

(٤)

بين الغرائز العدوانية والغرائز الاجتماعية (وكلاهما تقابل رقم (١) عندئذ مع شيء قليل مما في الأرقام (٤) و (٧) أيضا . أما أندرسون (Anderson) (١) فيصل إلى نتيجة معينة ، بعد تلك الدراسات التجريبية التي قام بها للحياة الاجتماعية عند الأطفال ، فكانت النتيجة التي وصل إليها ، هي أن هناك فرقا جوهريا بين ما يسميه بالسلوك المسيطر وبين السلوك المتكامل (integrative) وهو تفريق حاول هاردنج (Harding) (٢) أن يطبقه على نطاق واسع على الحياة الاجتماعية عند الكبار؛ وهذا التفريق يوازي أيضا الأرقام ١ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ . والظاهر أن السلوك المتكامل كما يفهمه أندرسون وهاردنج يشترك في كثير مع القدرة على الاشتراك في المعارضة ، وهي القدرة التي يراها مادارياجا (٣) (Madariaga) ميزة سعيدة من خصائص الحياة العامة البريطانية ، وتتضمن بوضوح ، فيما تتضمنه من نزعات أخرى ، شيئا ما من الأرقام (٥) ، (٨) . أما مارجريت فيليبس (٤) (Phillips) فقد وصلت بطريق دراستها لتكوين العاطفة وباستخدامها طريقة مختلفة تماما ، إلى نتيجة تشبه نتيجة بياجيه من حيث تأكيد أهمية الفرق بين الاحترام من جانب واحد (بين الأطفال والكبار ، وبين الذين في مراكز أقل والذين في مراكز أعلى) وبين الاحترام المتبادل (الذي يكون بين المتساويين) وإن كانت ترى أيضا أن العلاقات المتضمنة احتراماً من النوع الأخير ليست مستحيلة تماما .

(١) H. H. Anderson 'Domination and Social Intergration in the Behaviour of Kinder garten Children, Genetic Psychology Monthly, 1929

(٢) D. W. Harding, The Impulses to Dominate, 1941

(٣) S. de Madariaga, Englishmen, Frenchmen, Spaniards. (1928)

(٤) Margaret Phillips, The Education of the Emotions (1938)

بين الأطفال والكبار (١)؛ وأخيراً تقدم لانسوزان إيزاكس (Issacs) في دراستها الطويلة لحياة الأطفال اليومية في مدرسة « مالتنج هاوس » (Malting House School) أمثلة كثيرة لسكل النزعات التي وصفناها.

(١) كثيراً ما استهدف بياجيه للنقد من جراء ميله إلى إقامة الإكثار من (الازدواج) ومن جراء أنه يلتزم في تفكيره مراحل للنمو صارمة وجامدة كل الجود وكثيراً ما خالف الناس الريب في أن هذه المراحل تصدق على نمو الأطفال جميعاً (فقد وجد كل من هارور M. R. Harrower في إنجلترا في مقال له نشر في مجلة Journal of Educational Psychology (١٩٢٤) عنوانه Social Status and Moral Development

ويوجين لرنر (Eugene Lerner) في أمريكا في كتابه : Constraint Areas and Moral Judgment of Children, Menasha, Wisconsin 1978.

وجد أن الواقعية الأخلاقية ، وبعض فواح معينة مترابطة معها ، توجد غالباً في أطفال الطبقات الاجتماعية الدنيا أكثر مما توجد في الأطفال الذين نشأوا في أوساط يتمتع أفرادها بثقافة واسعة . هذا ، على حين أن محمد خلف الله أحد في رسالته المودعة في مكتبة جامعة لندن بعنوان :

"Moral Reasoning in the Child and its Relation to Mental Age"

وجد أن قابلية الأطفال للواقعية الأخلاقية تترابط مع مستويات الذكاء الدنيا . ومع هذا فقد استكشف لرنر (Lerner) أن الفرق المقترن بالمستوى الثقافي يظل قائماً ، حتى وإن كان الأطفال المقارنون بعضهم ببعض متقاربين سناً وذكاء ، وبذلك خلق لنا مشكلة هامة تتعلق بالصلة التي بين الثقافة وترقى التفكير الأخلاقي ، وكذلك أبرز في دراسته هذه العلاقة الوثيقة التي بين مختلف العوامل التي وصفها بياجيه (Piaget) وغيره ممن استخدموا طرقه في البحث ، ويصح أن نقبس هنا القطعة الآتية من هذا الكتاب : « المهم في تنمية الفكر الاجتماعي ، أو ضروب التعبير اللغوي في الطفل ، إنما هي تلك الصدمة ، التي تنشأ عن اتصال الطفل بآخرين من سنه . ففي اتصاله (بالمضار) الذين لا يخفى أن يتحداهم . بل الذين يستطيع أن يتحداهم فعلاً ويستطيعون هم أن يتحدوه كذلك - يتجه الطفل تدريجياً إلى أن يتبادل مع آتريبه الذين من طبقته الاجتماعية حججاً وبراهين يفهمها ويفهمونها ، وبذلك ينتقل إلى تحقيق الآراء وإثباتها لإثباتنا صححها . ولغته الاجترارية (وهي تلك التي تتمثل في الأشكال المتطرفة غير المفهومة ، من لغة صفار الأطفال ، التي قد نطل « تلازمهم أمداً غير قصير دون أن يفهم أحد منها شيئاً غير أولئك الأموات اللواتي استطاعتن وحدهن أن يعرفن كل شيء بقوله أطفالهن » . فاخته الاجترارية هذه تصبح مصطلحة بصيغة اجتماعية ، وتصبح متبادلة . ومفهومة من حيث هي وسيلة من وسائل التماس كلاً ما كان فهم الأطفال بعضهم لبعض أمراً مرغوباً فيه . وكذلك الحال في ميدان الاستدلال الأخلاقي . فمثل العلاقات المتبادلة هذه ، علاقات التعاون بين أفراد متساوين ، هي التي تؤدي إلى الإحساس برغبة يرضى الفرد على نفسه ، ويشعر بها شعوراً إيجابياً - رغبة مراعاة العدالة والتزاهة في اللعب وغيره ، وروح التعاون - روح « أعاونك وتعاونني » .

بما فيها أرقام ٢ ، ٣ (مثل الانتقال من الأساليب السحرية والاجترارية إلى الأساليب الواقعية) .

والآن ، وبعد أن رأينا نزعات التقدم الثماني التي ذكرناها ، تتفق اتهاقا معقولا مع آراء المؤلفين الآخرين الذين عالجوا بعض المشكلات النوعية التي أشرنا إليها - نستطيع أن نختم هذا الفصل بأن نبين كيف تبدو معاييرنا في ضوء آراء في الترقى الأخلاقي أوسع وأشمل ، ومع ذلك فسنتصر على اثنين من هذه الآراء : آراء هيربرت سبنسر فيلسوف القرن التاسع عشر العظيم : والآراء التي أدلى بها وادنجتون (G. H. Waddington) حديثا ، وكانت أساس مناقشة ممتعة اشترك فيها فلاسفة ويولوجيون ومحللون نفسيون وغيرهم (١) .

وفي رأي سبنسر أن كل تطور ، في ميدان الطبيعيات ، وفي علوم الأحياء والاجتماع والنفس والأخلاق - يصح أن يعد عملية مزدوجة من التكامل والتمايز ، فالشيء المتطور سواء كان سديما أو كوكبا سيارا أو كائنا حيا ، أو مجتمعا من المجتمعات ، يصبح في الوقت نفسه أكثر تكاملا ، أي تصبح أجزاؤه أكثر تعلقا ببعضها ببعض ، ويصبح هو متسقا في ذاته ، كما يصبح أكثر تمايزا ؛ بمعنى أن أجزائه المختلفة تصبح أكثر تخصصا ، في أداء وظيفتها . هذا ، وتنطبق هذه العملية المزدوجة على تركيب الشيء المتطور وعلى وظيفته معا . . ويقول سبنسر في قوله المشهورة « التطور هو تغيير من تجانس غير محدد وغير منسجم نسبيا ، إلى « لاتجانس » محدد ومنسجم نسبيا ، وذلك عن طريق تكاملات وتمايزات مستمرة » . وتعتبر هذه العملية في حالة الكائنات الحية عملية تكيف ، يسعى بها الكائن الحي إلى التكيف بقدر الإمكان مع القوى المختلفة المؤثرة فيه . « فما الحياة إلا تعديل مستمر للعلاقات الداخلية كي تتفق مع العلاقات

الخارجية » . وفي عالم الأخلاق ، يعد السلوك الحسن ذلك الذى تطور بالمعنى الذى شرحناه ، والسلوك السيئ هو ذلك الذى لم يصل بعد فى تطوره إلى ذلك الحد .

وأغامر وأقول : إنه واضح وضوحاً كافياً أن النزعات الثماني تنفق بصفة عامة اتفاقاً وثيقاً مع صيغة سبنسر عندما تتأمل تطور الفرد على حدة ، وعندما ندرس العلاقات التى بين الأفراد ؛ وهى العلاقات التى تكون فى مجمرها الحياة الاجتماعية . . ويبدو هذا الاتفاق واضحاً كذلك إذا ما فحصنا النزعات التى ذكرناها واحدة بعد أخرى .

— فالنزعة الأولى (من مركزية الذات إلى الاجتماع والمعاشرة) تدعو إلى تكيف الفرد تكيفاً أنم مع بيئته الاجتماعية ؛ وإلى تكامل أعظم داخل الجماعة .

— والنزعة الثانية (من اللاشعور إلى الشعور) تدعو إلى تكامل أعظم فى عقلية الفرد ، كما انضح ذلك فى تأثير العلاج النفسى الذى نجح فى تحطيم الكبت والفصل ، وفى زيادة الرقابة الواعية . وهذا الأمر الأخير ينتج بدوره قدرة أعظم على التمييز الدقيق (إذا ما قوبلت بطريق اللاشعور التى تتبع مبدأ كل شئ أولاً شئ) وبذلك يساعد على سلوك أكثر تمايزاً وتكيفاً .

-- وهذا ينطبق على النزعة الثالثة (من الاجترارية إلى الواقعية) وإن تكن التوكيد هنا ينصب على تكيف متزايد . فالطفل والمتوحش والمريض بالعصاب ، والمجنون يتميز كل منهم بدرجة أعلى من الاجترارية وأقل تكيفاً مع الواقعية من الناضج ، والمتمدنين ، والسوى ، والسليم العقل . وفى الوقت نفسه يبدى جميعهم تكاملاً أقل ، وتمايزاً أقل فى السلوك والعقلية .

— أما بالنسبة للنزعة الرابعة (من الكف الخلقى إلى » الخيرية

« التلقائية ») فإن المكسب يكون في أغلبه في جانب التكامل : فكل مظاهر الرقابة الإرادية والكف الإرادى تتضمن صراعاً واحتكاكاً عقليين ، ينخفض بنسبة تطابق الرغبة والواجب . وإذا تركنا الحالات التى هى أكثر تعقيداً والتى كشف عنها التحليل النفسى ، فلن نحتاج إلا إلى أن نتذكر مرة أخرى الاكتشافات التى توصل إليها فرنسكل (Frenkel) وفايسكوبف (Weisskopf) فى هذه النقطة .

— والنزعة الخامسة (من العدوان إلى التسامح والمحبة) تدعو فى الجملة إلى تكيف الفرد تكيفاً أفضل ، وإلى مزيد من التكامل الاجتماعى ، كما تدعو من حيث « النيسية » إلى تكامل فردى أعظم .

— وهذا يصدق على النزعة السادسة (من الخوف إلى الطمأنينة) .

— بينما تودى النزعة السابعة (من الحكم الخارجى إلى الحكم الذاتى) إلى تمايز فردى واجتماعى أعظم ، وهى فى ذلك ، (كما سبق أن لاحظنا) مكملة للنزعة الأولى التى توازى « التكامل » فى النظرية السبنسرية .

— وأخيراً تعاون النزعة الثامنة (من حكم أخلاقى إلى حكم سيكولوجى) على تكيف الفرد تكيفاً أفضل مع البيئة الاجتماعية ، كما تعاون على تكامل اجتماعى أفضل .

إن مناقشة وادينجتون فى كتابه « العلم والأخلاق » (Science & Ethics) تشترك فى الكثير مع وجهة نظر سبنسر ، إذ تبدأ من نفس الموقف الذى قرره « وادينجتون » من أن السلوك الخلقى هو السلوك الذى ينسجم مع عملية التطور . وقد قرر هكسلى (T. H. Huxley) العالم البيولوجى فى العصر الفيكتورى فى بحثه المشهور عن « التطور وعلم الأخلاق » أن هناك انقطاعاً وعدم استمرار ، بل تناقضاً ، بين هذه العملية عندما تحدث دون مستوى التفكير الأخلاقى ، وعندما تحدث بعد الوصول إلى هذا

المستوى. وهو يرى أيضاً أن من واجبتنا كمكائنات حية أخلاقية ، ألا نتبع طرق الطبيعة القاسية الخشنة ، بقدر ما نتجه إلى تعديلها وتصحيحها في ضوء الاستبصار والتعاطف والمبدأ الأخلاقي . ويرى (هالدين) . (J. B. S. Haldane) أن المشكلة يمكن معالجتها بطريقة جدلية . أى أن العملية السكرنية المستولة عن التطور البشرى تلغى نفسها بمعنى ما ، بإيجادها العملية الأخلاقية . ولكن بفضل « تركيب » أعلى ، يواصل السلوك الأخلاقي نفسه عملية التطور في مستوى أرقى وبطرق أنجح .

وبعد ذلك طرح موضوع طبيعة الذات العليا البدائية وغير المتكيفة ، على بساط البحث . وكما قالت كارين استيفن (Karin Stephen) إن خلق الذات العليا ، الغريب المتهور هذا ، هو الذى جعل تطور الإنسان الاجتماعى بطيئاً هذا البطء الكبير ، وملئاً بالتراجع والنكوص . ومع ذلك فإن جوليان هكسلى (Julian Huxley) يسعى إلى تبرير هذا من الوجهة البيولوجية كمثل « الحيل » ، كل شيء أو لاشيء ، التى بها تتحاشى الحيوانات العليا الصراع ، وهى تلك الحيل التى تتمثل على مستوى أدنى ، فى تفاعلات العضلات المتضادة والأفعال المنعكسة المتنافسة . ويقول « هكسلى » ، إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يكون فيه الصراع أمراً سويًا ومعتاداً ، حتى أصبح العمل على تقليل تأثيره بصورة ما ضرورياً ، وهوشىء له أهميته القصوى فى الطفولة المبكرة قبل أن تتوافر لدى الطفل خبرة كافية تمكنه من معالجة الصراع عملياً وبشكل معقول . ولكن الطريقة العملية المعقولة أكثر من غيرها ، هى طريقة التقدم ، كما أوضحنا تماماً فى بحثنا ، وهى تعد بداية التقدم الخلاق والتطورى . فإن كان « جوليان هكسلى » ، على صواب فى رأيه من أن التقدم البيولوجى لا يمكن أن يحققه إلا

الإنسان ، وكان العمل على ترقية هذه الطرق الدقيقة للرقابة والسيطرة هو مسئولية الإنسان الفذة بوصفه الوصى الوحيد على مزيد من التطور في هذا الكوكب الذى نعيش عليه . وكما يرى « هكسلى » فإن الطرق الخشنة للذات العليا اللاشعورية يمكن أن تهرى على أنها خطوة اضطرارية وقتية تتطلبها الضرورة. مثلما فى ذلك مثل « السقالات » التى تستعمل لإقامة بناء أو — مثل « المشاية » التى يتعلم بها الأطفال المشى فى بعض الأحيان . ويمكن أن تكلف الذات العليا بأن تنفذ بالقوة ما قد يسمى بالعادات الخلقية الروتينية إلى الحد الذى يكون فيه أساسها سليماً (وهو شرط ليس من السهل توافره . لسوء الحظ ، كما رأينا) . ولكن من الواضح أن الذات العليا لا تصلح ، كما هو المتوقع منها عادة ، أن تكون هى « محكمة الاستئناف العليا » فى الشؤون الأخلاقية ، وإذ كان الإنسان بطبيعته مقضياً عليه بالصراع (كما تبدو أن تكون هى الحال فعلاً) فيجب أن نبحث عن الحل النهائى لهذا الصراع فى المستويات العليا للعقل ، أكثر مما نبحث عنه فى المستويات التى دونها مثل مستويات الضمير والتقاليد . ولو اتخذنا رأى هكسلى (T. H. Huxley) القديم فنحن ، إذ نفعل هذا ، إنما ننظر إلى أنفسنا على أننا نصارع قوى الطبيعة البدائية المتوحشة المصطبغة بالدماء (مادمناء نذكر بكل تواضع الإنسان — وبخاصة الإنسان البدائى فى أخلاقه — يمكن أن يكون ، على الأقل (متوحشاً) مثل الطبيعة فى أسوأ حالاتها) . وإذا ما اتخذنا وجهة النظر التى هى أكثر شمولاً ، رأينا أننا فى نفس عملية مصارعة الطبيعة هذه ، إنما نعمل على ترقى عمليتها بطريقتنا الإنسانية الخاصة . وقد تبدو هذه الفكرة ملهمة ومشرفة بالنسبة لهؤلاء الذين يقلقهم هذا التنكر الظاهرى للتقاليد والمثل القديمة ، هذا التنكر الذى تنطوى عليه كل ثورة خلقية جديدة ، وفى كل محاولة جديدة لحل المشاكل المختلفة التى يخلقها هذا

التغير السريع لأحوال الحياة البشرية . وإذا ما استخدمنا إلى أقصى حد ،
قوى العقل التي منحتنا إياها الطبيعة ، في معالجة هذه المشاكل ، فلا نزال
نقوم بتنفيذ أغراض الطبيعة ، ولا نزال نعمل في حدود هذا الكل الكوني .
العظيم ، الذي نحن جزء منه .

من الفصل الثامن

مشكلة الدين

الحق أن عملنا قد انتهى الآن فقد درسنا طبيعة أهم العوامل النفسية السيكولوجية المؤثرة في الأخلاق ، وتطور هذه العوامل ، وتبعنا تأثيرها في ميادين شتى . وكان نوع العملية السيكولوجية الخاصة التي نعالجها (أو الحيلة السيكولوجية ، إن كان هذا التعبير مقبولا) هو الذي يحدد دراستنا هذه في غالب الأمر . وقد وضعنا هذه العملية بأمثلة اختيرت من حجرات الاستشارة الطبية . وحجرات الأطفال الخاصة ، أو من معمل الباحث التجريبي ، وكذا من حقائق الدين . . . وميدان السياسة ، ومعطيات علم الإنسان (الانثروبولوجيا) ، وما إلى ذلك من شتى الأمثلة المتنوعة كل التنوع .

ولعل القارىء يجد شيئا من الراحة بعد هذه الانتقالات السريعة المحيرة ، لو أنا خصصنا في الختام فصلا أو فصلين لدراسة هذه الظواهرات نفسها بطريقة مختلفة بعض الاختلاف ، متخذين نقطة البداية ، مجموعة محددة من الظواهر الاجتماعية لا نوعا معينا من العمليات العقلية ، ثم نحاول أن نرى كيف تبدو هذه الظواهر ، لو نظرنا إليها على ضوء نظريات علم النفس . ولا يخفى أن اختيار الموضوعات على هذا الأساس يكاد يكون بالإنهاية ، ولكن مادامنا نبحث عن أمثلة نوضح بها ونشرح ما قد سبق أن قيل ، فسنتصر هنا على موضوعات ثلاث لا تزال كلها مدار نقاش واهتمام في الوقت الحاضر ، وهي :

١ - الدين .

٢ - (و « الدين ، و « اليسار ، في الحياة) السياسية والاجتماعية .

٣ - وأخيراً موضوع الحرب والسلام ، الذى يعد أكثر الظواهر البشرية إثارة للاهتمام فى الوقت الحاضر .

وسنحصر همنا فى كل ميدان من هذه الميادين فى جوانب تبدو متصلة بما وصلنا إليه من قبل ، ولن نحاول أن نقوم بدراسة تامة للمشاكل الضخمة المعقدة التى تتضمنها هذه الميادين .

تلخيص

سبق أن قلنا الكثير عن الدين ، فيحسن بنا هنا أن نبدأ بتلخيص قصير لما قلناه . فى الفصل الخامس^(١) ناقشنا - وإن جاءت المناقشة عرضاً - أهم زيادة أساسية أضافها التحليل النفسى إلى هذا الميدان ؛ وهى أن اتجاه الإنسان إزاء آلهته يحدده إلى حد كبير « نقله » لاتجاهه إزاء أبويه ، إما فى شكلهما الأسمى ، كشخصيات خارجية مسيطرة ، وإما كشخصيات أدمجت فى الذات العليا ؛ وفى هذه الحالة الثانية يوجد إسقاط للذات العليا الداخلية على شخص الإله الخارجى . . . وذكرنا فى الفصل السابع^(٢) عند معالجتنا « للنميسية » (أى توجيه العقاب إلى الذات) أن التقشف ، وهو تقييد مقصود للمتعة ، وخضوع للصاعب ، يقوم بدور هام فى الدين ؛ وأنه يمكن النظر إلى التضحية على أنها صورة من صور التقشف هذه . فقها يعانى المتعبد الألم ، بطريق غير مباشر ، وذلك بأن يحرم نفسه ، شيئاً ذا قيمة ليقدمه لآلهته ، بينما نراه فى الصور الأخرى من التقشف الدينى ، يصب العذاب على نفسه مباشرة ليسكن من غضب آلهته ، أو ليقدم لها الطاعة والولاء .

وفى الفصل الأول من هذا الجزء صادفتنا صورة أخرى من التقييد تتعلق بالدين ، وهى « المحرمات » . . . فى المستوى الدينى ، (من حيث

(١) من الجزء الأول .

اختلافه عن مستويات السحر والاستنكار الاجتماعي المحض) ، يفرض التحريم على أشخاص ، وعلى تصرفات أو كلمات ، على زعم أنه نتيجة أمر إلهي . ودرسنا في هذا الفصل أيضاً « التناقض الوجداني » الأساسي الذي ينطوي عليه التحريم ؛ وهو اتجاه يشير إلى الجوانب الدينية للمحرمات كما يشير إلى الجوانب الأخرى ، وفي الفصل الثاني عالجنا عقدة « بوليقراط » وفكرة مآل البطر والتجبر (hubris) وهي ذلك الخوف الغامض من أن الآلهة غيرى مما يناله البشر من النجاس والسعادة (اللهم إلا إذا أَرْضِيتَ بالتضحيات) وأنها ستظهر غضبها عليهم بأن تبتليهم بالنكبات . ثم رأينا في الفصل الثالث احتمال أن يمتد العقاب « الإبدالي » على الإثم إلى الضحايا الإلهية . ثم سنحت لنا الفرصة لأن نتعرف على اتجاه التناقض الوجداني الغريب تجاه مثل هذه الضحايا . أما في الفصل الخامس فقد عدنا إلى معالجة إسقاط الذات العليا على الإله بتفصيل أوفى ، وعرفنا شيئاً عن أحوال تلك « النشوة الدينية الغريبة » التي قد تنبعث من الشعور بالاتحاد مع الإله - وهو اتحاد يشابه من الناحية السيكلولوجية بعض حالات الامتزاج بين الذات والذات العليا . ورأينا أيضاً أننا نستطيع أن نستعيد ، في فكرة الألوهية ، ذلك الإحساس بالاعتماد على أب حكيم كل الحكمة ، وخير كل الخير ، هو ذلك الإحساس الذي تمتعنا به في السنوات الأولى من إعمارنا ، والذي أدركنا فيما بعد - آسفين - أننا لن نتمتع به تمتعاً كاملاً بالنسبة لأي شخص بشري محض ؛ ولكن مشكلة التناقض الوجداني هذه تظل باقية ، كما رأينا .. فلا يزال ثمة صراع بين نواحي الأبوين : الخيرة المعينة ، والحامية ، وبين نواحيها القاسية المحيطة التي تخيب الآمال . وقد يؤدي هذا أحياناً إلى « تفكك » الإله وانقسامه إلى آلهة للخير ، وأخرى للشر . ومهما يكن من أمر ، فإن محاولة تنقية الآلهة من كل عناصر الغضب والقسوة والكبراهية ، لا ترضى ذلك الباعث « النقيس » المندمج في الذات العليا ، حتى إنه ليوجد ميل قوي إلى الانكوص إلى فكرة إله عنيف جبار ،

ممتنع ، غيور . وقد بلغ من قوة هذا الباعث أن الذات العليا (حتى عند من استبدلوا الإيمان الميتافيزيقي بإله قاس) غالباً ما تستمر في المطالبة بمستوى لا يقل فسوة عما كان يمكن أن يفرضه مثل هذا الإله القاسي .

وأخيراً بحثنا بإيجاز ، في الفصل السادس ، النواحي الدينية غير الواقعية في شطريها السار (مجرد الرغبة لتحقيق الأمان) وغير السار (ذى الصرامة والعقاب) من حيث علاقتها بسلوكنا في هذه الحياة وبأفكارنا فيما يختص بالحياة الأخرى . هذا ، وفي معالجتنا للتفكير الاجتراري بصفة عامة ، اكتشفنا ما يدعو إلى الاعتقاد بأن اللاواقعية لا تخلو من مميزات وبخاصة من حيث إنها تتيح منفذاً للنزعات المحيطة المخيبة للآمال ، وإنها وحي بثقة بالنفس قد تعارن على التغلب على عقبات حقيقية . ولكن التفكير الواقعي يظل آخر الأمر هو طريق النجاح . ولم نشر قط إلى وجود أى استثناء من هذه القاعدة في محيط الدين .

معجم المصطلحات

A

Abortion	اجهاض
Abreaction	تصريف - تنفيس
Adaptation	تكيف
Aesthetics	علم الجمال
Alloplastic adaptation	التكيف للبيئة
Altruistic surrender	الاستسلام الايثارى
Altruism	الايثار - الضيرية
Ambivalence	التناقض الوجداني
Ana	مرجى
Anal impulses	الدوافع العرجية
Animism	الاحيائية
Anthem	الاناشيد
Anxiety	القلق
Aphanisis	فقدان الهوية الجنسية
Archetypes	صور بدائية
Asceticism	التقشف
Attitude	اتجاه
Autism	الاجترارية
Autistic thinking	التفكير الاجترارى
Auto - suggestion	الايحاء الذاتى
Auto - erotism	الشبقية الذاتية

B

Birth control	تحديد النسل
Brotherhood	الأخوة

C

Capitalists	الرأسماليون
Castration	الحصاء
Castration complex	عقدة الحصاء
Catharsis	تفريغ - تطهير
Censor	الرقب
(٢٤ - الإنسان والأخلاق والمجتمع)	

Cognition	معرفة
Collective unconscious	اللاشعور الجمعي
Compensation	تعويض
Component instinct	غريزة جزئية
Compound instinct	غريزة مركبة
Compromise	اتفاق - حل وسط
Compulsion neurosis	عصاب قهري
Conditioned reflex	فعل منعكس شرطي
Conflict	حراع
Conscience	ضمير
Conservatism	المحافظة
Conversion hysteria	الهستيريا التحولية
Covade	« الكوفاد »

D

Day dreams	أحلام اليقظة
Death instinct	غريزة الموت
Dialectic	« دياكتي » - جدلي
Displacement	نقل
Dissociation	فصل
Divorce	طلاق

E

Ego	الأنا
Ego ideal	الأنا المثالي
Egocentric	مركز الذات
Egoism	الأنانية
Empathy	تفهم من وجهة نظري
Encephalitis	التهاب المخ
Eugenics	علم تحسين النسل
Exhibitionism	الاستعراض

F

Factor analysis	التعامليل العالي
Formal training	التدريب الشكلي
Frustration	الإحباط

G

Gang
Genetics
Gerontocracy
Guilt

زمرة : ثلة
علم الوراثة
حكم الشيوخ
ذنب . أثم

H

Heteronomy
Hypnotism
Hysteria

التبعية
التنويم المغناطيسى
الهستيريا

I

Id
Ideal
Identification
Identity
Imitation
Incentive
Initiation
Intelligence
Inrojection
Introspection

الهو
المثل الأعلى - مثالى
التقمص
الهوية
المحاكاة
باعث - حافز
المبادأة
الذكاء
الامتصاص
التأمل اليافى . الاستبطان

J

Jealousy

الغيرة

L

Leaders
Leisure
Libido
Life Instinct
Loyalty

الرفقاء
وقت الفراغ
الليبدو
غريزة الحياة
الولاء

M

Magic
Mana
Mania

السحر
« المانا »
موس

Maternal instinct	غريزة الأمومة
Mechanism	حيلة
Mechanisms of defence	حيل الدفاع
Menstruation	الحيض
Mourning	حزن : حداد
Myth	الأسطورة

N

Narcissism	الترجسية
Narcistic libido	الليبدو الترجسي
Nemesis	« نيميس »
Nemesissism	« النيميسية »
Neurosis	المصاب
Neurotic character	شخصية عصابية
Nightmare	كابوس
Normal	سوى

O

Oedipus complex	عقدة أوديب
Omnipotent	قادر على كل شيء
Optimism	التفاؤل
Orexia	الوجدان
Overdetermination	تضاد العلة

P

Paranoia	البرانويا
Parapraxis	الوهل - ذلتات اللسان وغيره
Pattern	طراز - نسق
Phobias	خاوف مرضية
Polycrates complex	عقدة بوليقرات
Pregenital	قبلتناسلي
Projection	إسقاط
Psychopathic	سيكوباتي
Psychosis	زهان
Psychotherapy	الملاج النفسي

R

Radicalism	الرايكاكية - التطرف
Rationalization	التبرير

Reaction formation	تكوين رد الفعل
Realism	الواقعية
Recidivism	معاودة الاجرام
Recidivist	مجرم عائد
Regression	التكوص
Resistance	المقاومة

S

Sacrifice	الضحية
Sadism	السادية
Sods - masochism	المازوكية السادية
Scape - goat	كبش القداء
Schizophrenia	الفصام - الشيزوفرانيا
Self - regard	اعتبار الذات
Sentiment	عاطفة
Shock	صدفة
Sin	الخطيئة
Sovereignty	السيادة
Span	مدى . فترة
Sphincter	العضلة العاصرة
Spoiling (children)	تدليل الأطفال
Sublimation	الإعلاء
Super Ego	الأنأ الأعلى - الذات العليا
Suppression	القمع
Symbolism	الرمزية
sympathy	المشاركة الوجدانية

T

Taboo	المحرم - « الطابو »
Thanatos	تنانوس: غريزة الموت
Threshold	عتبة
Totalitarianism	الاستبدادية الجماعية
Totem	الطوطم
Totemism	الطوطمية
Transference	التحويل

Trauma	صدمة
Traumatic neurosis	عصاب الصدمة

U

Unconscious	اللاشعور
Unemployment	البطالة
Unrealism	اللا واقعية

V

Value	قيمة
Value, intrinsic	قيمة ذاتية

W

Wishful thinking	التفكير الاشتهاقي
Will	الإدارة

فهرس المؤلفين

(أ)

Burt برت ٢٦٥، ٢٦٣، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٠، ٢٦٦

Berg بيرج ٣١٠

Bergler برجلر ٢٥١، ١٠٠

Burlingham برلنجهام ٢١٧

Perry بيرى ٣٤٦

Biffault بيفولت ٣٤٦

Bleuler بلويلر ٣٠١، ٣٠٠

٣٠٥، ٣٠٢

Benedict بينديكت ٣٤٦

Baudoin بودوان ٢٤٦، ٧٢

٣١٧

Bovet بوفيه ٣٥٩

Bowlby بولبى ١٥٧

Baldwin بولدين ٥٧، ٥٤

١٢٧، ٨٠، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨

٣٥٣، ٣٤١، ١٥٤، ١٥٢

Bullough بولوخ ٣١٣

Bonaparte يونابرت ٢٩١

Buytendijk بويتنديك ١٩٧

Piaget پياجيه ٢٠٤، ٢٠٢

٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٤، ٣٤١

Pear بير ٣٤٢، ١٨٨

(ج)

Janet جانيه ٣٣٦، ٢٤٦

Greves جريفز ١٨٥

Green جرين ٢٣١

أحمد (عمد خلف الله) ٣٦١

Eder ادر ٢٥٦

Adler أدلر ٩٤، ٦٣، ٦٢

٣٥٩، ١٥٧، ٩٦، ٩٥

Arestotle أرسطو ٣٢٠، ٢١

Plato أفلاطون ٣٠

Alexander ألكسندر ٥٦

١٩٨، ٢٠٠، ٢١٣، ٢١٧

٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١

٢٦٣، ٢٨٢، ٢٨٥

Allendy أالندى ٢١٧، ٢٠٠

(Elliott smith) باليوت سميث

٣٤٦

Anderson أندرسون ٣٦٠

Orton اورتون ٢٤٦

Aichnorn ايخنورن ٩٩

٢٨٥، ٢٦٩

Eidelberg ايدلبرج ٢٧٤

Isaacts أيزاكس ٨٢، ٧٢

١٤٥، ١٥٦، ٢٧١، ٢٨١، ٣٦١

(ب)

Pavlov بافلوف ١٢١

١٣٢، ١٩٨

Brahmachari براهمشارى

٨٦، ٩٣

Braun براون ٢٧٦

سپیرمان Spearman ۲۶۵
 ۳۱۸
 اختیارک Stärke ۲۸۸
 ستاوب Staub ۲۹۱، ۲۶۳
 ستیرن stern ۳۲۹، ۳۲۸
 سوتی suttie ۳۴۱، ۳۴۴، ۷۷
 سیلبرمان silbermann
 ۲۵۸، ۲۱۵

(ش)

شکسپیر Shakespeare
 ۳۳۱، ۲۹۵، ۲۳۱
 شیلر schiller ۲۱۰
 شیدیدرچ Schmideberg
 ۲۲۳، ۷۸

(ف)

فارندونک Varendonck ۳۲۶
 فایسکوبف Weisskopf
 ۳۶۴، ۳۴۸، ۳۴۱، ۵۹، ۳۵، ۴۵
 فرنکل Frenkel ۳۵، ۲۵
 ۳۶۴، ۳۴۸، ۳۴۱
 فروید Freud ۴۲، ۱۶
 ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۴۸، ۴۷
 ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۵۸، ۵۷، ۵۶
 ۱۲۵، ۱۲۷، ۹۹، ۶۶، ۶۵
 ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲۹
 ۱۴۳، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۱۶
 ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۵۷، ۱۵۱، ۱۴۷
 ۱۷۷، ۱۷۵، ۱۷۲، ۱۷۱
 ۲۲۱، ۲۱۲، ۲۱۱، ۱۹۵، ۱۹۴
 ۲۹۵، ۲۶۲، ۲۵۴، ۲۵۰، ۲۴۷
 ۲۹۹، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۱
 ۳۱۶، ۳۱۱، ۳۰۸، ۳۰۳

جلیبرت Gilbert
 جلاوفر Glover ۲۸۲
 جوتز Jones ۱۱۱، ۶۶
 ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۴۷، ۱۱۵
 ۲۵۹، ۲۴۴، ۲۲۳، ۱۹۷، ۱۹۳
 ۲۷۵، ۲۹۱، ۳۱۲، ۳۳۲
 ۳۵۳، ۳۵۲
 جیمس James ۶۶، ۳۷
 ۳۰۵، ۱۰۰، ۹۷، ۹۳

(د)

دالی Daly ۱۸۵
 دریفر Drever ۳۴۹
 دوستوفسکی Dostoevsky ۱۰۹
 دولارد Dollard ۳۵۰

(ر)

رانک Rank ۳۱۴
 رایخ Reich ۳۴۵
 رایک Reik ۱۷۴، ۱۴۱
 ۲۶۳، ۲۰۳، ۲۰۰، ۱۸۰، ۱۷۸
 ۲۸۶، ۲۷۴
 روزنزویج Rosenzweig
 ۲۲۲، ۲۰
 روهایم Roheim ۱۵۱
 ۳۴۶، ۳۲۶
 روث Wrath ۱۰۶
 رید Read ۲۲۱

(س)

سپنسر Spencer ۳۶۲
 ۳۶۴، ۳۶۳

۳۵۶ Mannheim مانهایم
۳۲ May مای

Morgenstern مورجنسترن
۲۷۱ ، ۲۱۵

۳۳ McDougall مکدوجل

۵۴ ، ۵۱ ، ۴۱ ، ۳۶ ، ۳۵ ، ۳۴

۷۵ ، ۶۱ ، ۵۸ ، ۵۷ ، ۵۶ ، ۵۵

۱۳۲ ، ۱۲۷ ، ۱۲۲ ، ۹۸ ، ۹۷

۲۵۲ ، ۲۴۵ ، ۱۵۲ ، ۱۳۷

۳۴۹ ، ۳۴۱ ، ۳۲۰

۲۳۸ Moris موریس

Money Kyrle مونی کیرل

۳۴۵ ، ۲۳۰ ، ۱۵۱

۳۴۶ Mead مید

(ن)

۲۹۰ ، ۲۶۹ ، ۲۶۳ Neill نایل

۲۵۲ Niebuhr نیبور

(هـ)

۲۷۷ Hadfield هادفیلد

۳۶۰ ، ۱۸۸ Harding هاردنج

۳۶۱ Harrower هارور

۳۶۵ Haldane هالدرین

۳۰۹ Hamilton هاملتون

۳۴۵ Hobbes هبز

۳۴۲ Head هد

۱۸۷ Hurlock هرلوك

۶۶ ، ۶۵ Horney هرنی

۱۴۱ ، ۱۲۳۸ ، ۷۷

۲۰۰ Hesnard هسنار

T H. Huxley هكسل

۳۶۶ ، ۳۶۴

J Huxley هكسل

۳۶۶ ، ۳۶۵

۳۴۰ Humphrey همفری

۲۲۹ ، ۹۶۵ Frazer فریزر

۱۷۰ Wundt وونت

۵۸ Fuchs فوکس

۳۶۰ ، ۷۸ Phillips فیلیس

۱۴۳ Ferenczi فرانشی

۳۳۰ ، ۱۹۵ ، ۱۹۴

(ك)

Cattell کانل

۷۹ Carr کار

۲۷۷ Cason کاسون

۲۵۲ Kipling کیپلنج

۲۶۹ Kris کریس

۱۴۴ ، ۶۰ Klein کلاین

۱۵۱ ، ۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۵

۱۷۱ ، ۱۶۱ ، ۱۵۸ ، ۱۵۷

۲۸۱ ، ۲۶۲ ، ۲۰۲ ، ۱۴۱

۳۲۷ Curry کری

۲۴۶ ، ۲۴۵ Coué کوویه

۲۵۰

(ل)

۲۰۰ Laforgue لافورج

Langdon-Davies لانجدون دینیز

۲۳۶

۲۵۲ Le Bon لوبون

Lloyd Morgan لوید مرجان

۳۴۷

۲۷۶ Leech لیچس

(م)

۳۶۰ Madariaga ماداریاجا

۳۲۱ Marett ماریت

۳۴۶ Malenowski مالینوفسکی

۲۵۵ ، ۱۸۰۲ West وست
۳۵۹

ی

۳۰۰ ، ۲۹۹ Jung یونج
۳۳۲ ، ۳۰۶

۲۶۳ Hubert هوبرت
۲۸۵ ، ۲۶۳ Healy هیل

II

و

Waddington وادینگتن
۳۶۱ ، ۳۶۲

۳۵۸ Wallas والاس

محتويات الكتاب

الفصل الأول

ص

١٦٥ المحرمات ونظائرها : وظائف المحرمات وطبيعتها السيكولوجية

الفصل الثاني

١٩٦ الحاجة إلى العقاب وعقدة بوليقراط

الفصل الثالث

٢٢٧ العقاب الإبدالي وإسقاط الذنب

الفصل الرابع

٢٤١ إسقاط الذات العليا

الفصل الخامس

٢٦٢ التغلب على الذات العليا وتغاديرها

الفصل السادس

٢٩٩ التذكير الاشتعائي والاجترارية واللاواقعية

الفصل السابع

٣٣٧ سيكولوجية التقدم الأخلاقي

الفصل الثامن

٣٦٨ مشكلة الدين

مطبعة المندرين
٩١ شارع الباحة - عمارة النخلة

التمن ١٥٥ ملين

Bibliotheca Alexandrina
مكتبة الإسكندرية
0284883